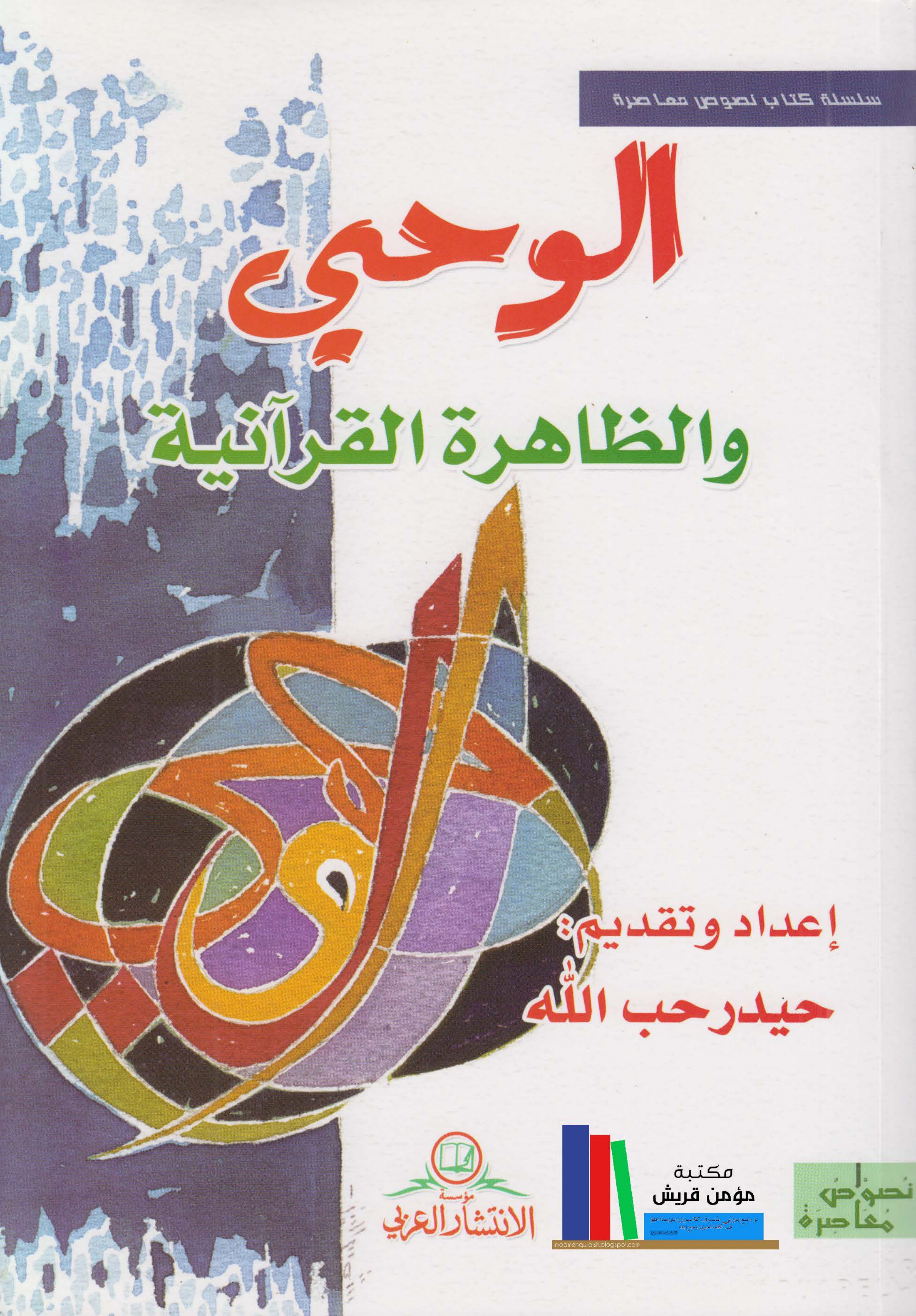


سلسلة كتاب نصوص معاصرة
الوحي
والظاهرة القرآنية
إعداد وتقديم:
حيدر حب الله
مؤسسة
الانتشار العربي
مكتبة
مؤمن قريش
نصوص معاصرة

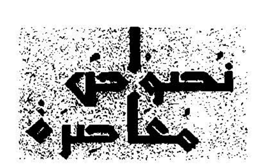
سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

الوحي والظاهرة القرآنية

د. عبدالكريم سروش وآخرون

إعداد وتقديم:









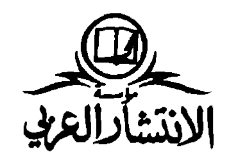
Arab Diffustion Company

الوحي والظاهرة القرآنية

د. عبدالكريم سروش وآخرون

إعداد وتقديم

حيدر حب الله



ص.ب: 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: 659148-9611 فاكس: 659150-9611

مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net

info@nosos.net

ISBN 978-614-404-283-x

الطبعة الأولى 2012


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**الوحي والظاهرة القرآنية**» ثامن محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة، وهو يتضمّن عصارة نظريات الدكتور عبد الكريم سروش والعاصفة النقدية التي سجّلت عليه في نظريته حول ظاهرة الوحي بين البشرية والإلهيّة، إلى جانب موضوعات هامّة تتصل بالنزول القرآني.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية. كما نشكر فضيلة الشيخ محمد عباس دهيني على جهوده الكريمة في تقويم النصّ، ونشكر دار النشر على تجشّمه عناء طباعة الكتاب وتوزيعه.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المقدمة

الدرس القرآني وتجاذبات المناهج

قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد

الدرس القرآني وتجاذبات المناهج

حيدر حب الله

مدخل

ثمة حاجة بالغة اليوم لتجاوز السياج الذي وضعه الزركشي (٧٩٤هـ) ومن بعده السيوطي (٩١١هـ) على صعيد علوم القرآن، بمعنى ضرورة السعي العلمي الجادّ والأصيل لقراءة علوم القرآن قراءة تواكب آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، سواء داخل الدائرة الإسلامية التراثية سيما علمي الفقه وأصوله، أو خارج هذه الدائرة من الألسنيات وعلوم اللغة وفلسفتها الحديثة.

ونعني بهذا الطرح، لا تجاهل التراث أو القطيعة الكاملة معه، وإنما قراءته لتجاوزه، ومن ثم استكماله في سلسلة مترابطة ذات طابع تطوّري، وإذا كان المفكر الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) قد نعى علم التفسير عندما اعتبره قد توقّف عند القرنين الخامس والسادس الهجريين[1]، وهو في نعيه هذا قد لا يكون مصيباً بالدقة عندما

---

(١) راجع محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، نشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ص٢٧.

نعرف مدى التطوّر المذهل الذي شهده علم التفسير في القرن الأخير، فإنه يمكن تطبيق النعي عينه على علوم القرآن الأخرى عدا التفسير، ومن ثم فليس من تفسير واضح للجمود ـ حتى اليوم ـ على ما أتى به الزركشي والسيوطي سوى حالة الاتباع لا الابداع التي مني بها غير ميدان معرفي، مع التقدير الكامل للجهود التي بذلت في القرن الرابع عشر الهجري على صعيد علوم القرآن أيضاً.

وفي سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد (متولد: ١٩٤٣م) سيما في كتابه «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن»، لتقديم قراءة يراها صاحبها ـ على الأقل ـ جديدة لعلوم القرآن، مهما كان موقف معارضيها، وإذا لم تكن محاولة أبو زيد موفّقة في الإتيان بجديد، فإن جديدها أن صاحبها انطلق فيها من هاجس الابداع، وهي خطوة محمودة اليوم رغم الأخطاء العلمية المفترضة التي تكتنف النتاج نفسه، إنها خطوة يقيّمها حسن حنفي بأنها «فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفاً»[1].

بدورنا، سوف نحاول في هذه الوريقات دراسة نظرية أبو زيد بصورة مجملة للقرآن وعلومه، مسجلين تعليقات خاطفة وموجزة.

بين الخطاب الديني والمنهج العلمي

يحاول الدكتور نصر حامد أبو زيد في مقدّمة مشروعه لفهم علوم القرآن فهماً

---

(١) حوار الأجيال، الدكتور حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٤١٢.

جديداً، تقديم تجربته بوصفها مماهاةً للمنهج العلمي غير المؤدلج، وهو بذلك يضع ثنائية تمايز الخطاب الديني عن المنهج العلمي، هذه الإمازة يجدها أبو زيد في الايديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتفلّت منها المنهج العلمي.

ان محاولة أبو زيد محاولة لقراءة النص قراءة علمية محايدة، دون ممارسة «توجيه أيديولوجي»[١]، وهو من هنا وتأثراً بمدرسة أستاذه أمين الخولي (١٩٦٦م)، يرى في الدراسة الادبية للنص كفيلاً يحقق وعياً علمياً، يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه[٢]، ومن هذا المنطلق يُدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري[٣].

وانسياقاً مع ثنائي العلماني الديني، يحاول أبو زيد أن «يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمّص دوره، ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من (هذا) القرن (العشرين) حول كتابه: في الشعر الجاهلي»[٤].

وبهذا، يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ومن ثم

---

(١) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١١.

(٣) نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ٢٠٥، ولاحظ التأويل، الحقيقة، النص، حوار أجراه مع أبو زيد الكاتب الإيراني مرتضى كريمي نيا (مترجم كتاب مفهوم النص الى اللغة الفارسية) نشر في مجلة ((كيان)) باللغة الفارسية، العدد ٥٤، ٢٠٠٠م، ص٩.

(٤) الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص٩٤.

يصبح عرضةً لايديولوجيا العلم نفسه، إنه «لا يقف على الحياد مما يجري، ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية»[١].

أما على خط الدراسة الأدبية، فإن موقف أبو زيد هذا يشبه إلى حد بعيد ـ وحسب رأي علي حرب ـ «موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً، يُقرأ كما يُقرأ النص الادبي، أي «خارج كل بعد ديني» على ما جاء في كتابه «النص القرآني وآفاق الكتابة» كذلك يقترب أبو زيد (ودائماً حسب علي حرب) في طريقة تعامله مع القرآن، من أركون الذي يعتبر أن الخطاب القرآني، شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر...»[٢].

وثمة انتقاد لخطوة أبو زيد هذه، ذلك أن كلمة «القرآن نص لغوي» كلمة عمومية ملتبسة بالنسبة للبعض، ولهذا يفضل حرب تعبير نص نبوي، نائياً به عن الذين في الوقت ذاته باستحضار تعبير أدونيس عن نفسه «نبي وثني»[٣]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا معنى لحصر أبو زيد منهج فهم القرآن بالمنهج اللغوي، فالقرآن يدرس طبق غير واحد من المناهج، تماماً كما فعل أركون، باستخدامه ـ الى جانب المنهج اللغوي ـ المناهج السيميائية، والأركيولوجية، والسسيولوجية ومنهج النقد التاريخي[٤].

وبالمنهج اللغوي، ومحاولة اكتشاف المدلول عبره، وضع أبو زيد نفسه أيضاً في مأزق كما يراه البعض، فتحوّل الى ألسنيّ كلاسيكي يتبع المنهج الواقعي بدل ألسني حديث

(١) المصدر نفسه، ص٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٣) نقد النص، مصدر سابق، ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩، ولاحظ أيضاً: حوار الأجيال، مصدر سابق، ص٤٣١.

يقصر متابعاته على وقائعيات النص[١].

وما فعله أبو زيد في تمهيد «مفهوم النص» بوضعه عنوان «الخطاب الديني والمنهج العلمي»، عاد وكرّره في تمهيد «النص والسلطة والحقيقة» بوضعه عنوان «التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية»[٢].

وفي هذا البحث، سعى أبو زيد انطلاقاً من «القراءة العلمية» لتفكيك الدين عن التراث، تفكيكاً يلغي تطابقهما محاولاً إقصاء بعضَ السنّة النبوية، وتوجيه نقده لخطوة الشافعي (٢٠٤هـ) في السنّة نفسها، مستهدفاً تزييف إضفاء القداسة على التراث[٣].

ويخصّص أبو زيد تمهيده هذا لنقد صارم للنهضة الإسلامية الحديثة من الطهطاوي الى ما بعد الهزيمة / النكسة، فيبدي تارةً تناقضات محمد عبده (١٩٠٥م) في أخذه بمبدأ الاختيار الانساني والعدل المعتزلي من جهة وانتقائه التوحيد الأشعري من جهة أخرى، متذبذباً بعض الشيء في مسألة خلق القرآن[٤]، وأخرى تناقضات طه حسين (١٩٧٣م) بين إنكار مرجعية القرآن في قصص الأنبياء واعتباره مرجعاً للحياة الجاهلية، رغم التقدّم الذي أحرزه طه حسين على صعيد تحويله الغرب الى أداة منهجية لتحليل التراث[٥]، وثالثة مع زكي نجيب محمود (١٩٩٣م) في تراجعاته و...[٦]، وقد

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) مفهوم النص، ص ٢٩، وانظر لأبو زيد أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠م، ص١٣.

(٣) النص والسلطة والحقيقة ص ١٣ ـ ٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨ ـ ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٣٩ ـ ٤٢، ولأبو زيد دراسة مستقلّة حول زكي نجيب محمود تحت عنوان «زكي نجيب محمود رمز التنوير»، في كتابه الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار

خلص أبو زيد في نقده لخطاب النهضة الى القول: «إن خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي...»[1].

ان مشكلة خطاب النهضة عند أبو زيد تتراوح بين التلفيقية ومرجعية النافع وبين المنهج الدفاعي الذي فرضه عليها التياران السلفي والاستشراقي معاً[2]، وهذه التلفيقية تجعل الحقيقة هي النافع في نوع من البراغماتية الفكرية، فيما النافع هو الحقيقة[3]، وبهذا امتاز العلم عن الايديولوجيا، وسقط خطاب النهضة في موحلة التوجيه الايديولوجي، وفي تناقضات الصالح والنافع حتى في أرقى أشكاله مع زكي نجيب محمود وحسن حنفي، وفي آخرها مع محمّد شحرور[4].

وفي سياق تعليقنا على مزدوج (العلمي ـ الديني) ـ المنهج الغوي، نسجل وقفات:

الأولى: إن الثنائية (النقيضين) التي يضعها أبو زيد، أي الديني / العلمي واصفاً الأوّل بأنّه يخضع للتوجيه الايديولوجي، يمكن التوقف عندها قليلاً، ذلك أن هذا الثنائي المستورد في حدّ ذاته، لا يبدو علمياً دائماً، ثمّة إسقاطات ايديولوجية من جانب التيار الديني على النص، لا بل ثمة تلاعب به وتطويع له، إنها مشكلة قديمة جديدة، يبدو من الصعب أن نبرّء أحداً منها إلا من عصم الله، لكن إشكالية هذا الثنائي تكمن في:

١ـ أنه يفترض المنهج العلمي، غير مؤدلج، وهذا أمرٌ ثبت ـ ربما ـ للجميع زيفه، إنه

البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٦٧ ـ ٨٨.

(١) النص والسلطة والحقيقة، ص٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣ و٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٢.

وهم تقليدي في دائرة الحداثة، فقد أقرّ أبو زيد نفسه بأن الوصول الى الدراسة الموضوعية للنص وهمٌ ليس إلا[1]، إن خلفيات القارئ حاضرة دائماً سواءً كان دينياً أو حداثياً أو علمانياً (بالمعنى العلمي للكلمة)، ومن ثم فلا تصحّ هذه المقابلة عندما يكون اساسها ما يسميه أبو زيد نفسه «التوجيه الايديولوجي» كما تقدّم.

٢ـ يجب تحليل هذه المقولة الشائعة التي تصفُ كل ما هو ديني بأنه ايديولوجي بما تحمله الكلمة الأخيرة من معنى سلبي لها اليوم تضم إلى صف واحد القرون الوسطى والتيارات الماركسية و...، إن الدينيين عندما يطوّعون النص يدّعون بأن هذا التطويع ناشيء عن معطيات دينية قبلية مؤكّدة، والتي هي بدورها ناشئة عن معطيات سبقتها حتى تصل المعطيات الى قضايا العقل المفارق للنص عند أحسن اتجاهاتهم، وهم بذلك يدخلون معطيات علمية متراكمة، غاية الأمر أن بعضها ينتمي إلى المضمون الديني.

وما دامت معطياتهم قائمة على معطيات تصل في نهايتها الى العقل، فإن هذا يخوّلهم إدخالها بوصفها عنصراً في التحكيم.

وبناءً عليه، فالمشكلة ليست في تطويع النص من جانب التيار الديني طبقاً لخلفيات، فإن هذا ما فعلته أيضاً تيارات علمانية، وتورّطت فيه أيضاً النهضة الحديثة منذ الطهطاوي (١٨٧٣م) وحتى عصرنا الراهن، وتفسير الطنطاوي (١٩٤٠م) والاسكندراني (١٣٠٦هـ) شاهدان بارزان على ذلك، إنما المشكلة في «النص»» واعتباره مرجعاً معرفياً، ومن ثم في تحديد علاقته مع العقل، ومن له الأولوية، ومن ليس له ذلك... إنها مشكلة التناقض القديم بين الحقيقة والطريقة والشريعة التي سعى ابن رشد (٥٩٥هـ) ومن بعده صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) لحلّها.

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة السادسة، ٢٠٠١م، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

عندما يولى العقل سلطاناً مطلقاً فهذا يوحي لاتجاه العقلانية بأن تحريك المعرفة والعلم طبقاً للنص هو عملية أدلجة مزيفة، لأننا سلفاً لم نقرّ بالنص مرجعاً معرفياً، أما لو افترضناه مرجعاً معرفياً وانطلقنا معه من البداية التي هي خلفياتنا التي لم يخلص منها أحد، فإن نتائجنا ستكون علمية تماماً وفق الاسس والمناهج الايبستمية التي انتقيناها.

وإذا كان التيار الديني، قد تلاعب بالنص لحفظ الواقع القائم وتبريره، كونه يبقي على التشكيلة الاجتماعية والسياسية التي تحافظ طبقياً على منافع الأولياء على الدين وأدعياء الوصاية، فإن التيار العلماني الفاقد لسلطة نافذة في الحياة العربية والاسلامية سيما بعد فشل المثقف الذي أعلنه تيار النهضة ومن بعده، هو الآخر سعى لتطويع النص ـ ولو من الخارج أحياناً ـ أو سعى لنسفه تحقيقاً لمصالح أخرى، إذا أردنا أن نكون أوفياء لتحليلنا السسيولوجي و...

ومن ثم، فإطلاق عنوان الأدلجة على التيار الديني وتنزيه غيره عن ذلك مغالطة، يجدر لتفاديها استبدال عنوان الاشكالية الموجودة فعلاً، ونحت مصطلحات بديلة تفي بحقيقة المشكلة التي نقرّ بها، وتعبّر عنها أحسن تعبير، أو الأخذ بعنصر مرجعية النص وعدم مرجعيته فاصلاً بين ما هو علمي وما ليس بعلمي.

الثانية: إن محاولة أبو زيد في أكثر كتبه إسقاط الأصولية كلمةً لها مداليلها اليوم سيما في مصر والعالم العربي، على التيار الديني تبدو مجحفة الى حدّ ما، إن هذه المحاولة تسعى لاشتمال طيف وسيع من التيارات الدينية التي قد تتناقض فيما بينها تحت عنوان واحد قد لا يجمعها، ومن ثم ففي التيارات الدينية المعاصرة أجنحةً ـ سواء في الوسط الشيعي أو السني ـ بريئة من كثير من التهم التي يوجهها أبو زيد لما يسميه التيارَ الأصولي.

ولا تعنينا تبرئة أجنحة سياسية، فهذا ما لا شأن لنا به، إنما تبرئة اتجاهات فكرية داخل التيار الديني الاسلامي المعاصر لعل أبو زيد استخدم معها منطق المماثلة معمّماً

تجارب خاصّة دون أن ندخل في أسماء ومسمّيات، رغم إقرارنا بأن بينها جميعاً مشتركات لا تتعالى عن النقد.

وهذا معناه، أن أبو زيد مطالب بشيء من التمييز الذي يقتضيه الإنصاف، وعدم سوق أطراف فيما بينها تناقض، مساقاً واحداً تحت شعار حمل في بطنه مدلولاً تشاؤمياً اليوم.

الثالثة: نشير في مناقشة أبو زيد في قراءته للغزالي كما سيأتي، أنه كان يريد نقد واقعه من خلاله، إلا أن ملاحظتنا العامّة على أبو زيد ـ ككاتب لا كشخص كانت له حقوقه التي يستحق المواساة عليها ـ أنه خلط البحث العلمي الاكاديمي بهموم الواقع أزيد من الحدّ اللازم، بل لقد أفرط أحياناً، وعندما وجّه إليه محاوره الايراني مرتضى كريمي نيا سؤالاً عن سبب إدخاله بعض الأحداث المصرية في هامش مفهوم النص، تفلّت أبو زيد بأن الهامش كان في مقدّمة الكتاب لا في المضمون عينه[1]، ويبدو أن محاوره قد قنع بهذا الجواب، ظاناً ان المشكلة تكمن في الدخول في جزئيات يومية، فيما تستكنّ في الحقيقة في لغة ذات طابع تعميمي، بيد أنها تحكي عن مشاكل يومية، وهذه هي اشكالية خطاب أبو زيد ليس لوحده، بل إن الحركة العلمانية (بالمعنى الواسع للكلمة) باتت تلهج بهذه اللغة، الأمر الذي أقدّر أن الخصم هو الذي فرض عليها ذلك، وجرّ رموزها الى السقوط في لغةٍ غير متعالية.

لا نريد فصل المثقف عن هموم العصر أو تلبيس الأمر، وإنما سعيٌ عنوانُه محاولةٌ قدر الإمكان لتحقيق دراسات علمية أكاديمية تتعالي ـ كما يفهم أبو زيد عنوان المنهج العلمي ـ عن الخلفيات وعمليات الخلط المتعمّد جهد المُكنة.

الرابعة: ثمة دعوة نوجّهها ـ يقصدها أبو زيد بالتأكيد ـ وهي أننا اليوم ـ حتى لو

---

(١) مجلة كيان، مصدر سابق، ص١١.

اقتنعنا بألوهية النص القرآني ـ محتاجون لقراءة هذا النص دنيوياً، أي يجب القيام بقراءة لا تأخذ ألوهية المصدر بعين الاعتبار.

والسبب الذي يحدو إلى ذلك، هو أن القراءة المنطلقة من أسس عقلية دينية، تساهم أسسها وخلفياتها في حل إشكاليات وتناقضات بادية في النص ملقيةً على القلوب سكينة واستقراراً، وإذا كانت هذه السكينة مقرّاً بها، بيد أنها لا تجيب عقلانياً عن الإشكاليات الموجودة من زاوية «خارج الدين»[١]، ومن ثم تغدو أعجز عن أن تقدّم منظومة منطقية تسهم في إقناع من لا يأخذ بالمبادئ الدينية، وهذا معناه أن الحاجة متعدّدة:

أ ـ **دينية داخليّة أيديولوجيّة**[٢]، تنبع من ضرورة عرض الدين بلغة ذات طابع عولمي، أي قادرة على خطاب حتى ذاك الذي لا يعي الأصول الدينية الداخلية، وهي حاجّة ماسّة اليوم لم يعد ممكناً التغاضي عنها.

ب ـ **علمية معرفية**، إذ إن القراءة المحايدة للنص، تسمح بملاحظة مساحات مغيّبة في القراءة الدينية بفعل سلطان الاصول المقرّرة داخلياً، وهذه المساحات المغيّبة أو البقع الغائمة إذا ما تراكمت فسوف تؤدّي الى نوع من ارتباك وفوضى معرفية.

إذن ثمة حاجة لدراسةٍ لا دينية (بهذا المعنى) للنص القرآني بغية كشف مساحاته كافّة لايجاد مكوّن متكامل الصورة عنه.

---

(١) نقصد بالعقلانية هنا الانتظام المنطقي الممكن تفسيره عقلياً، لا صحّة الفكرة أو فسادها وخرافيّتها، راجع بصدد تعريفات العقلانية وامتيازها عن الصوابية: مجلة المنهاج، بيروت، العدد ٢٧، خريف ٢٠٠٢م، حوار حول الدين والعقلانية مع الدكتور مصطفى ملكيان والشيخ علي العابدي والدكتور محمد لغنهاوزن، خصوصاً ص١٨٦ ـ ١٩٣.

(٢) نقصد في تعابيرنا بالأيديولوجي ما كانت نتيجته معتمدةً على معطيات دينية (من داخل)، دون سلب سمة العلميّة عنها، وبغيره ما كانت النتائج ناجزة فيه دون اعتماد على مقدّمة داخلية.

في نفس الوقت، ثمّة حاجة ـ لا رخصة ـ لقراءةٍ دينيةٍ داخليةٍ للنص، لان مساحات أخرى منه لا تبدو إلا إذا ملأ الإيمان قلب قارئه، وهذا أمرٌ ملموس في قراءة النصوص الأدبية التي تحتاج لتفسيرها الى تفاعل غير عادي، يلعب في مثل النص القرآني الايمانُ دوراً بالغاً فيه.

وهذا ما يقودنا إلى ثنائي قراءةٍ للنص الديني، ربما يكون أقدر من غيره على إزالة الأستار الحاجبة للنص ودلالاته، والخطوة التي قام بها أبو زيد وإن لم يكن من الممكن حسابها على القراءة الخارجية بيد أنها تحمل طابع هذه القراءة ونواتها.

الخامسة: أحاول في هذه الملاحظة تأييد أبو زيد في رأيه حول ضرورة قراءة خطاب النهضة لا تمثّله وإعادة اختباره، واستدراج هذه المقولة إلى المدار الشيعي الذي لم يلاحظه غالباً لا أبو زيد ولا غيره في دراسة الفكر الإسلامي، اللهم إلا للنقد أو التقريع مع الأسف، وهذه إشكالية أخرى لا نتحدث فعلاً عنها.

إن خطاب النهضة الشيعي منذ محسن الأمين (١٩٥٢م) ومحمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) والخالصي (١٣٤٣هـ) والمظفّر (١٣٨٣هـ) والشهرستاني (١٣٨٦هـ) وحتى الصدر (١٤٠٠هـ) ومطهري (١٩٧٩م) وشريعتي (١٩٧٧م) ومغنية (١٩٧٩م) والطباطبائي (١٩٨٣م) و... لم يعد قادراً بحالته التي هو عليها على حلّ الإشكاليات المعاصرة كافّة، ومن ثم لا معنى لترويج ثقافة بعثه بعثاً جسمانياً وروحانياً معاً، ثّمة في كل فكر عناصر متحركة تزول بمرور الأيام وأخرى ثابتة، ومن الخطأ التشبّث بالعناصر المتحرّكة في ظروف تباينت فيها تلك العناصر، ومن ثم كان من اللازم تشكيل وعي جديد مخالف لذاك الوعي الذي تشكّل في القرن العشرين، يستمدّ منه ولا يكون صدى له، وهذا معناه ضرورة أن يكون هناك قراءات ناقدة علمية لنتاج خطاب النهضة الشيعي، لا قراءات تبجيلية تستهدف على الدوام استخدام منطق تعتيمي.

ولا يعني ذلك تغييب هذا الخطاب، كما يحاول تيار أن يفعل ذلك، فهذا بترٌ لعملية التطور الداخلي التي يجب عدم بترها، ومن ثم قراءة هذا الخطاب واكتشاف سلبياته وإيجابياته هو القادر أكثر من غيره على تحقيق التواصل الطبيعي الذي يستطيع الحدّ من خلق فجوات فكرية واجتماعية أيضاً.

والسؤال الذي طرحه أبو زيد وغيره على خطاب النهضة العربي هو عينه يمكن توجيهه الى خطاب النهضة الشيعي، لماذا فشل هذا الخطاب ووقف دونها حراك[١]؟ ولماذا تستعيد اتجاهات ما قبل خطاب النهضة حياتها وبقوّة لتتسلم مقاليد الأمور؟ لماذا العودة لعزلة الإسلام بعد عقود مضنية ملأها الإمام الخميني (١٩٨٩م) بإخراج هذا الإسلام من القمقم؟! ولماذا النكوص إلى أخبارية مفرطة بعد قرن من العقلانية؟ ...

أسئلة يجب دراستها بروح علمية رصينة وبعقل مستوعب للتطوّرات، لنتأكد من أن الإشكاليات التي عصفت بخطاب النهضة العربي أو السنّي عصفت أيضاً بخطاب النهضة الشيعي مع فوارق بالطبيعة، دون أن نماثل بين ظواهر تبدو المماثلة فيها مستعصية.

أنطولوجيا النص ومدلولاته

يسعى الدكتور أبو زيد في دراساته عموماً و «مفهوم النص» خصوصاً لتأكيد أساس جديد في قراءة النص وآلياتها، وأوّل أركان القراءة الجديدة للنص القرآني ـ أو ما يسمّيه

---

(١) يجب أن نشير إلى أن فشل الخطاب لا يعني أنّه لم يحقّق أي هدف في الزمان والمكان، وإنما في عدم قدرته ـ على الصعيد العام للأمور ـ على الدخول في مرحلة جديدة متقدّمة والأهم استكمالها نحو مزيد من التطوير الذي يناسب المرحلة، وإلا فإن خطاب النهضة حقّق أهدافاً كبيرة وعميقة، ومن الظلم نعته بالفشل الكامل، كان أبرزها إخراج الإسلام بقوّة من القمم مع الإمام الخميني رحمه الله.

أركون الخطاب القرآني[1] ـ هو تحليل النص نفسه، في خطوة تبعدنا فيه عن مقصود المؤلّف وغرضه من وراء الكلام، إنها عملية تحليل لوقائعية النص وكينونته المستقلّة، ليدرس تمايزه، بل وتمييزه لذاته عن بقية النصوص المتشكّلة في الثقافة، وهذه الخطوة التي تبدو في الفصل الأوّل من مفهوم النص (مفهوم الوحي)، ولدى تحليل أبو زيد «الحروف المقطّعة في أوائل السور» في الفصل الثالث من الباب الثاني، بشكل أكبر من بقية الأبواب والفصول، تضع أبو زيد في سياق الألسنيات الحديثة التي أعلنت موت المؤلّف، وأعرضت دون رجعة مستنكفةً عن مقصوده، ومن ثم عن وضع آليات تمنهج الوصول الى هذا المقصود النهائي الذي أطلق عليه علم أصول الفقه الإسلامي مصطلح «المراد الجدّي».

إن عملية تحليل النص ذاته، بعيداً عن المؤلّف وحتى المفسّر، هي التي تمنح النص كينونته وتجنّب هدرها كما يقول علي حرب[2]، وأية محاولة للعودة للوراء (وفق الزمن الهرمنيوطيقي) تصب ـ من وجهة النظر هذه ـ في عملية إهدار لكينونة النص سواء استخدمنا المنهج القديم وآلياته في قراءة النص أو أخذنا بمنهج أبو زيد نفسه الذي يحاول ربط النص دائماً بالواقع، ولهذا تذهب وجهة النظر هذه الى نفي النقد الايديولوجي الانطولوجي للنص، لانه يستهدف تحديد المقول، فيما المطلوب نقد علمي يكشف المستور والمجهول في النص، وهو باب أوّل من فتحه أركون وغيره

(١) يفضّل الدكتور محمد أركون لأسباب تعود ـ من وجهة نظره ـ إلى فارق بين العقل الكتابي والعقل الشفاهي، استخدام مصطلح الخطاب القرآني بدلاً عن النص القرآني، وهو موضوع هام جداً وذا نتائج علميّة حسّاسة أيضاً حتّى على صعيد اكتشاف المراد من النص، لاحظ على سبيل المثال ما ذكره في: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص٧٧.

(٢) نقد النص، مصدر سابق، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

أيضاً[١].

ولسنا نمارس إلا توصيفاً، ولا نوافق علي حرب في حملته الناقدة لأبو زيد بوصفه محاولته بأنها خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها[٢]، معتبراً إيّاه تقدمياً علمانياً في ملفوظاته لكنه أصولي من حيث بنية تفكيره[٣]، مفضلاً تسمية أخرى لمفهوم النص هي «نقد النص» كما فعل هو في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وقد انطلق حرب في ذلك من اعتباره «مفهوم النص» تحليلاً نقدياً للقرآن وعلومه[٤]، مصنفاً اياه في عداد سلسلة نقد الفكر الديني عموماً والنبوي خصوصاً[٥]، وهو إن عابه على ذلك فقد أقرّ له بأنه حقّق ما تحفظ منه في «مفهوم النص» في كتابه اللاحق «الخطاب الديني رؤية نقدية»[٦].

من الواضح أن أبو زيد يقوم في «مفهوم النص» بمحاولة تغيير داخلي كما يصرح هو نفسه أيضاً[٧]، أو فلنقل إنقلاب أبيض، وهذا المنهج عموماً لم يعد يرضى به فريق من التيار الموسوم اليوم بالعلماني، انهم يريدون تجنّب النص نفسه والنأي بالذات عنه، تحقيقاً لمرجعية بديلة كائنة ما كانت، وهو ما لم يقم به أبو زيد في تحليله لعلوم القرآن، حيث حضرته مجمل النصوص التراثية من الغزالي والباقلاني والزركشي والسيوطي والقاضي عبدالجبار وابن خلدون والجرجاني وابن عربي و... ولم يشذّ عن محاولته

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠١ ـ ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠٠، وانظر ايضاً الاستلاب والارتداد، مصدر سابق، ص٩٧.

(٥) نقد النص، ص٢٠١.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) كيان، مصدر سابق، ٧ و ١٥.

الداخلية هذه سوى بعض الأبحاث القليلة مثل مفهوم الوحي ودراسته له.

وإذا كانت مكرمة علي حرب ـ وأدونيس ـ انه صريح في أفكاره شفّاف فيما يقول، فإن الكثيرين من الذين يوافقونه الرأي، ويعملون وفقاً لذلك، يحاولون تحقيق الغاية نفسها عن طريق إفراغ داخلي، وهي مفارقة تستحق التأمّل.

وعلى أية حال، عندما يدخل أبو زيد منطقة الحروف المقطعة مستعرضاً النظريات المقولة فيها من التفسير العددي الذي يربطها بتاريخ الاسلام، مروراً بالتفسير الرمزي الذي يجعل منها إشارات للأسماء والصفات الإلهية.. وصولاً إلى تصنيفها أسماء للسور الواردة فيها و.. فإن ما يعنيه في تحليل هذه الحروف وما يفهمه من جماع التفسيرات الكثيرة لها (١٣ تفسيراً) ليس سوى إصرار النص في بقعة الغموض هذه على إمازة نفسه، ومن ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة زمكانياً، وهذا ما يدخل أبو زيد في عملية تحليل ـ كما أشرنا ـ تتجاوز مدلول الحروف المقطّعة والمقصود الإلهي منها وفق نظم الدلالات، لتصب في عملية درس النص عينه ومكانته بين النصوص.

وتبدو عملية التفكيك المضنية التي يمارسها أبو زيد لمفهوم الوحي، اكثر تدليلاً على ما نقول، فعندما يحاول أبو زيد تفسير وجود الوحي في الثقافة ليربط بين هذا الموضوع واعتبار القرآن «منتجاً ثقافياً» في النهاية، لا يعنيه عدا تحليل مفهوم النص نفسه، إن النظرية التي تقول بأنّ النص يتولد من الواقع ثم يقوم في حركة راجعة بإعادة صوغ الواقع ليركّبه تركيباً جديداً، ليست سوى محاولة لتحليل النص ذاته.

ويحلّل أبو زيد في «النص والسلطة والحقيقة» إعادة إنتاج النص للواقع في حركته الراجعة، «بعملية إعادة بناء دلالة العلاقات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلاقات في نسق العلامات اللغوية الى نسق العلامات السميولوجية (أو السيميوطيقية)، وبعبارة أخرى تقوم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك ـ ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis ـ بالاستيلاء على اللغة الاساسية

والاستحواذ عليها، والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على «العالم» الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على «الإنسان» عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل...»[1].

وبهذا نفهم الخطوة المتقدّمة التي خطاها أبو زيد في دراسة النص القرآني من زاوية حديثة هذه المرّة متابعاً في ذلك أنماط الفهم الهرمنيوطيقي الحديث.

واذا كانت علوم القرآن، وعلم الكلام الإسلامي والفلسفة أيضاً، قد درست النص بهذه الطريقة في ثنائيات عديدة وضمن اجابات متنوّعة امتدت من تحليل حقيقة الوحي وأنواعه (نظرية الخيال عند الفارابي) حتى الاعجاز وأشكاله، وبذلك نكون قد سجلنا ملاحظة ناقدة على القطيعة التي ربما يحاول البعض إحداثها، بافتراض أن دراسة النص بوقائعيته أمرٌ غير مسبوق في الألسنية الحديثة، فيما يتم تجاهل كلّ الجهود التي بذلت سابقاً من جانب فرقاء في الفكر والعلوم الإسلامية... فإن ما يميز أبو زيد اعتماده ـ كما يوحي ـ الخروج عن ما يسميه أركون السياج الدوغمائي المغلق، وعن الايديولوجيات المسقطة، إذ إن منهج أبو زيد قائم ـ متأثراً بأفكار توشيهيكو ايزوتسو كما أقرّ هو نفسه[2] ـ على فصل النص عن أرباب الانواع (حسب التعبير الإشراقي) التي تدعي أن للنص وجوداً قديماً أعلائياً منشأةً علاقة وطيدة بينه وبين الصفات والذات الأزلية كما هو الحال في الفكر الأشعري، إن نفي الاعتقاد بقدم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الاكبر الذي حقّق لابو زيد تمايزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً[3].

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص٧، وانظر تفصيل الفكرة وتطبيقها في الفصل الخامس من الكتاب نفسه، ص٢١٣ ـ ٢٨٥.

(٢) كيان، مصدر سابق، ص ٨ و ١٢.

(٣) مفهوم النص، ص ٣١ ـ ٧٤، والنص والسلطة والحقيقة، ص٣٣ ـ ٣٤ و٦٧ ـ ٧٦.

ولكننا ـ وبعيداً عن الجدل الكلامي الأشعري المعتزلي في خلق القرآن، وما جرّه من محنة على الاسلام والمسلمين ـ نحاول إثارة تساؤل عن مدى حاجة أبو زيد لاستكمال مشروعه الى تنحية مقولة قدم القرآن بالكامل.

والسؤال هو: ألم يكن بإمكان أبو زيد ربط النص بالواقع دون المساس بقدم القرآن؟ وهل صحيح أن نظرية قدم القرآن غير قادرة في عملية تطوير داخلي على وضع النص موضع المواكبة للواقع؟ وهل هي التي تتحمل فعلاً كل تخلّفات قراءة النص الديني في الإسلام؟ أم أن تخلّفات قراءة النص كانت موجودة لدى فرق (غير المعتزلة) لا تنثني تناهض نظرية قدم القرآن؟ ومن ثم فالمطلوب ملاحقة المشكلة في مكان آخر.

لعلّ الجواب يكمن في التفرقة ما بين القرآن (وفقاً لنظرية قدمه) بوصفه كياناً انطولوجياً أزلياً، وما بينه بوصفه مظاهر تتراءى لنا، إن جعل وجود القرآن أزلياً لا يعني عزله عن الواقع الذي نـزل فيه، لان معنى قدم القرآن ان الكلام الالهي صفة ذاتية فهي قديمة، واذا كان النص أزلياً فهذا معناه تعاليه عن الوقائع التي حدثت زمن الرسولﷺ، إلا أن هذا الجانب هو الجانب الذي يربط علاقة الله بالنص، في حين أننا نريد تحديد الجانب الذي يربطنا نحن بالنص، وهو جانب يتحرّك مع أحداثنا ووقائعنا ولو كان مكتوباً قبل ذلك لكنه ناظرٌ إلينا.

ولتقريب الفكرة نأخذ مثال علم الله بالجزئيات بعيداً عن جدل الفلسفة والكلام في هذا المثال، فإن العلم صفة ذات، لكن هذا لا يعني ان هناك قطيعة كاملة بينه وبين الواقع الخارجي المتحوّل، لان هذا الواقع هو متعلّق العلم، فإذا فصلناه عن الواقع فهذا تحويل له إلى جهل، وهكذا مثال الاختيار الانساني وفق مقولة بعض العلماء، إن الله اراد وشاء أن يقوم الانسان بالصلاة عن اختيار، فإذا صدر الفعل لا عن اختيار فهذا معناه تخلّف الواقع عن إرادة الله، وهذا ما يجعل الإرادتين الالهية والانسانية في علاقة طولية وفي نفس الوقت جدل مستديم.

إن النص القرآني القديم ناظر إلى واقع آتٍ، تماماً كنظر الارادة لوقوع الفعل عن اختيار، فكما لا يوجب ذلك سلب الاختيار عن الانسان، كذلك لا يؤدي الى سلب القرآن عن الواقع، إن علاقة النص بالله علاقة تتعالى عن الزمان والمكان لهذا فهو قديم، لكن العلاقة حينما ترتبط بالواقع تعاد إليها سمة الحركية، كعلاقة الفعل الالهي بالقدرة.

لا نبغي الدفاع عن نظرية قدم القرآن، وإنما نستهدف التأكيد على أن مشروع أبو زيد لم يكن بحاجة لنسف هذه النظرية، بل لتطويرها داخلياً، بل كان بإمكانه تخطيها دون جعلها الاساس الذي تقوم على هدمه كل محاولته، لكن أبو زيد اكتفى بتقزيم كل الفرضيات الأخرى غير فرضيته بوصفها ذات طابع أسطوري[1]، دون أن يحاول التفتيش عن منفذ يتجاهل النظرية المذكورة.

إن شاهدنا على امكانية التفكيك هذه هو تعاطي علماء القرآن، فقد نقل أبو زيد نفسه عنهم ـ وعن الفقهاء ـ ما يؤيد مقولته في تاريخية النص وربطه بالواقع، ومن ثم فقد استطاعوا في مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني.. فهم النص بوصفه حركة تفاعلية مع الواقع، دون أن تمسّ محاولتهم هذه ـ لا أقل وفق تصوّرهم ـ أسسهم الكلامية.

تاريخيّة النص / جدل النص والواقع

وبهذا المدخل الذي قطع أبو زيد به حبل الاتصال مع الأعلى دون ان ينكر ألوهية المصدر، وضع نفسه ومجمل دراساته تحت مظلة جدلية النص والواقع لتخيّم على محاولته ظلال المدرسة التاريخية، وهذا الربط الذي قام به أبو زيد بين علوم القرآن والتاريخ كان هامّاً ولامعاً في محاولته، فبعد أن نحّى ـ وفق تصوّراته ـ مقولة أزلية

---

(١) كيان، ص٨.

النص جانباً، أضحى المجال مفتوحاً له لكي يعيد انتاج العلاقة مع النص انطلاقاً من الواقع، فبدل البدء في حركة من النص إلى الواقع عكس أبو زيد المسير من الواقع الى النص، واذا ما استثنينا مباحث قليلة في دراسة أبو زيد لعلوم القرآن ـ كما تقدم ـ فإننا نجد الخط العام الذي سار عليه، بل واستهدفه، كامناً في إنشاء هذه العلاقة الجدلية بين النص والواقع.

لقد استعرض أبو زيد هذه العلاقة على صعيدين:

١ـ **على صعيد النص نفسه حينما ربطه بالواقع ليغدو منتجاً ثقافياً**، ومن ثم ربط الواقع به ليكمل حلقة الجدلية التي طرحها حينما ذهب إلى تأثير النص المتمايز كالقرآن في الواقع مشكلاً الثقافة تشكيلاً جديداً.

وقد كانت هذه المحاولة أهم المحاولات، بل وأساساً للصعيد الثاني الآتي الحديث عنه، أي أن أبو زيد سعى في هذه المحاولة هنا لبناء النص من زاوية انطولوجية وجودية كمقدّمة لاستكمال أو فقل للشروع في دراسة علوم القرآن بوصفها منهجاً ابستمياً دراسةً تتناسق وانطولوجيا النص نفسه، فعندما يكون النص في وقائعيته مفارقاً بمعنى من المعاني للذات الصادرة عنه في عينها وصفاتها وأسمائها، ومن ثم ـ كما يراه أبو زيد ـ كياناً في الزمان والمكان لا متعالياً عنه، فإن هذا يعني بناء الارضية المناسبة لتاريخية النص أنطولوجياً، بوصفها مقدمة لتاريخيته معرفياً، أي لبناء قراءته وآليات هذه القراءة على أساس تاريخي كما فعله أبو زيد فيما بعد سيما في أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهو ما جهّز له المجال لتسجيل نقده القوي على الغزالي في دراسته الاخيرة من «مفهوم النص».

٢ـ **على صعيد فهم النص وقراءة مدلولاته**، أي وضع آليات القراءة في سياق تاريخي، وفي إطار جدل، هذا الجدل يمكن تصنيفه الى صنفين كما نفهمه من أبو زيد نفسه:

الأول: جدل النص مع القارئ، مستبعدين المؤلّف والواقع المحيط بالنص نفسه، وهو جدل ركّزت عليه الدراسات الهرمنيوطيقية والسيموطيقية الأخيرة، بل هو ـ كما يقول أبو زيد نفسه ـ نقطة البداية والقضية الملحّة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا[١]، لكنه تركيز يراه أبو زيد مبالغاً فيه على حساب كينونة النص، وقد اهتم به كثيراً في دراستيه الشهيرتين حول التفسير والتأويل عند المعتـزلة وعند المتصوّفة في أرقى أشكالهم مع محيى الدين بن عربي[٢].

إن النص كيان صامت، كما يحلو للدراسين الايرانيين المعاصرين توظيف هذا المصطلح كثيراً، والشريعة من ثم صامتة لا تنطق، وهذا يعني أن فهم النص عملية لا تبدأ من النص نفسه، وإنما من دارسه ومن يقرؤه، تماماً كالطبيعة لا تحكي عن نفسها ولا تنطق عن ذاتها، وإنما دارسها هو الذي ينطق.

ان الفرضيات القبلية والبنى المعرفية التحتية التي تختـزن في ذهن القارئ، كما أن الوضع الاجتماعي والسياسي له هو الآخر يكوّن مع بقية العناصر النظّارات التي يضعها لكي يطالع النص، مما يعني أن النص سيغدو تابعاً للّون الذي اكتسبته من قبل النظّارة عينها.

«إن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث فيما يتصل بتفسير القرآن ما تزال تدور حول هذين المحورين»، محور تجاهل المفسّر لتأكيد النص، ومحور التأكيد على علاقة المفسّر بالنص، الذي بلغ مع الرومانسية مبلغاً جعل مهمة القارئ فهم المؤلّف

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) أنظر، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م، وانظر له ايضاً، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

بوصفه مقدّمة لفهم النص نفسه كما يقول ابو زيد[١].

وانطلاقاً من هذه الفكرة، تغدو نظرتنا للتراث كلّه محكومة لنظرتنا لحاضرنا، ويتبدّد الوهم التقليدي الذي يريد الفصل بين الموقف الحالي للباحث ورؤيته للتراث، ومن ثم يبدو أمراً متناقضاً الحديث بعد ذلك ـ كما يراه أبو زيد ـ عن شيء اسمه «الدراسة الموضوعية» للماضي، وهذا يعني انه لا توجد ثمة قراءة بريئة كما يقول لوي آلتوسير[٢].

ورغم أن أبو زيد يقرّ بهذه الحقيقة التي ما تـزال تتحفظ عليها الكثير من التيارات الدينية، بدعوى إفضائها الى النسبية وفساد الحقيقة، الا أن دراسته لعلوم القرآن التي اختـزنها «مفهوم النص» لم تعتني كثيراً بهذا النوع من الجدل، جدل النص / القارئ، بل ركّز أبو زيد نظره هذه المرّة على النوع الآخر من الجدل وهو:

الثاني: جدل النص / الواقع، وهو جدل يكوّن الى جانب صاحبه الثلاثي الخطير النص / الواقع / المؤلف.

أكّد أبو زيد مراراً أن النص بمفارقته عالم الأزل والقدم، لم يصبح عدمياً، وإنما أنشأ علاقة بديلة مع الواقع، وقد حاول أبو زيد استدراج بعض علوم القرآن لكي تؤيده في مدّعاه.

وفي الحقيقة، فالطابع العام الذي يطبع دراسة أبو زيد لعلوم القرآن، طابع واضح التحفّظ، ويبدو هذا التحفظ جلياً في محاولة أبو زيد جعل خطوته تبدو وكأنها استكمال لجهود السابقين، الأمر الذي يحتاجه شديداً لكسب الخطوةِ الشرعيةَ العامةَ في المجتمع،

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص١٦ ـ ١٨، وانظر حول تطوّر الدرس الهرمنيوطيقي، الفصل الأول من الكتاب المذكور تحت عنوان «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، ص١٣ ـ ٤٩، حيث درس أبو زيد هذا التطور ابتداءً من نظرية المحاكاة عند افلاطون.. مروراً بشلايرماخر وديلتاي وهايدغر.. وصولاً الى غادامر وبول ريكور و...

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٧ ـ ٢٢٩.

ومن ثم تهدئة الآخرين عبر إشعارهم بأن التراث يتحدث نفسه عن هذه الأمور، ولهذا وجدنا في «مفهوم النص» النقل المبالغ فيه أحياناً ـ كما يصفه حسن حنفي[١] ـ لنصوص القدماء والتركيز على اختلافهم، بوصف ذلك محاولة لاكتشاف الامتداد التاريخي لمقولته، بل لقد اعترف أبو زيد نفسه لاحقاً بتحفظه هذا الذي ألقاه جانباً فيما بعد في بقية كتبه ودراساته، وكان يريد منه التأكيد على أن ما أتى به لم يكن أمراً من عنديّاته، بل مستمداً أيضاً من الموروث نفسه[٢].

علوم القرآن وتاريخيّة النص

وعلى أية حال، وجد أبو زيد في بعض العلوم القرآنية مبتغاه، وكان أهمها:

١ـ **المكّي والمدني**: يرى أبو زيد «ان التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي»[٣].

بهذه الكلمات يفتتح أبو زيد دراسته للمكي والمدني، مؤكّداً تاريخية النص وجدله مع الواقع، وقد وجد في الفقهاء عينةً جيدة لتأكيد نـزعته، حيث رآهم مهتمّين بالمكي والمدني ـ كما وبأسباب النـزول ـ لكي يحلّوا مشاكل دلالية من نوع الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، بيد أنه يتحفظ على الاعتماد على المدخل الفقهي في دراسة هذا الموضوع، ذلك انه يوجب اضطرابات مفهومية خاصة[٤].

---

(١) حوار الأجيال، مصدر سابق، ص٤٢٦.

(٢) كيان، ص٧ و١٦.

(٣) مفهوم النص: ص٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٦.

وفي إطار تحليله للمائز المفترض بين المكي المدني، يذهب أبو زيد في منهجة وضع معيار لعملية التصنيف الى تكوين مزدوج يربط فيه بين النص ذاته، وبين الواقع، فالنص من حيث بنائه ومضمونه، يقف الى جانب حركته المتصلة بحركة الواقع عنصراً أساسياً لإيجاد تصنيف يحدّد المكي من المدني، دون أن يرى في هذا المعيار أساساً حدّياً يشبه الفرز الرياضي للأمور، وهو من هنا يجد في «الهجرة» العنصر الفاصل بين النوعين من حيث مكية ما قبلها ومدنية ما بعدها، بوصفها ـ أي الهجرة ـ عاملاً محوّلاً للواقع.

ولعل أبو زيد لم يأت بجديد على صعيد وضع ميزان للتفرقة بين المكي والمدني، فالخصائص البنائية والمضمونية للنص كانت ملحوظة للعلماء قبل ذلك، ولهذا تحدّثوا عن طول السورة وقصرها، وعن مراعاة الفاصلة، وعن خطاب يا أيها الناس وخطاب يا أيها المؤمنون، وعن تفصيل الشريعة وإجمالها.. كما أن خصائص مراعاة الواقع كانت موجودة في وعي العلماء المشتغلين بالقرآنيات، فقد وجدوا في جدال النصارى واليهود علامةً لمدنية السورة انطلاقاً من احتكاك الدعوة بهم بعد الهجرة، فيما كانت آيات الانذار والتنديد والنكير على عبادة الاصنام.. مظهراً لمكيّة السورة انطلاقاً من احتكاك مماثل مع وثنيي قريش، الى غيرها من العلاقات[1].

ولعل ما ميّز أبو زيد او جعل فكرته إكثر إضاءةً، محاولته تسليط الضوء على عناصر:

أ ـ خلع لباس التاريخية، وجدل النص والواقع على النص نفسه بما تحمله هذه المفردات من مداليل لها اليوم، محاولاً بذلك توظيف المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة انتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي بنائي ايضاً.

---

(١) الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمّد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ١٩٨٨م، ج١، ص٤٧ ـ ٤٩.

ب ـ تركيزه على رفض معيار دقيق، بوصف احداث الاجتماع والتاريخ أحداثاً متحركة رملية الطابع، ومن ثم فمحاولات العلماء وضع تصنيف دقيق للآيات والسور تصبح عديمة الفائدة عندما يراد التعامل معها بوصفها أرقاماً ومعادلات.

لكن ربط أبو زيد المكي والمدني وفق ما تقدم، يضعه أمام اجتهاد في القرآنيات يبعده عن مجرّد عمليات الترجيح ما بين الروايات التي مارسها القدماء، وهو اجتهاد يضع معياراً جديداً يرفع الحظر عن تحليل آخر للمكي والمدني، يضعه في خانة جدل القارئ والنص.

ومن هنا ينكر أبو زيد المنهج التلفيقي الذي استخدمه القدماء للجمع بين الروايات بادعاء نـزول آية واحدة مرتين، إحداها في مكة والأخرى في المدينة، إن هذا المنهج كان مجرّد محاولة فرار من تضارب الروايات بخلق مقولة تجمعها جميعاً دون أن يكون هناك من دليل ثالث يفترض ظاهرة الجمع نفسها، ومن ثم فما يقوله أبو زيد نقطة جديرة بفتح نقاش حولها، دون سدّ الباب بالكلية على احتمال تكرّر النـزول كما فعله هو نفسه، ان عملية نقدنا لظواهر الجمع العشوائية والتي يطلق عليها علم اصول الفقه الشيعي عبارة «الجمع التبرّعي»[1]، تنطلق من تأييد أبو زيد في تحليله السيكولوجي لمواقف العلماء الذين ارتؤوا هذا النوع من الجمع، إن تقديس السند، والوقوف عند الرواة هو الذي فعل ذلك؛ وجعل أي محاولة تحافظ على نص ـ أي نص موروث ـ خطوة مشكورة مهما ضعفت الشواهد عليها، إن افتراض امكانية تكرر النـزول لا يبرر هذا التفسير، الذي لا تشهد له المستندات التاريخية حيث لم يتحدّث الصحابة فيما هو ثابت عنهم والقدماء أنفسهم عن ظاهرة كهذه إلا في حالات معدودة جداً، ومن ثم يكون

---

(١) انظر فوائد الأصول، تقرير درس الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص٥١، وانظر أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، ج٢، ص٢٠١ ـ ٢٠٤.

الجمع في نتيجته محاولة حلّ مشكلة في إطار احتمال لا دليلاً على تكرّر النـزول، الأمر الذي إذا لاحظنا خلفياته سنجده ينسحب على العديد من آليات الاجتهاد نفسها في الفقه والتاريخ.

لا نريد مجرّد تحليل الموقف كما فعله أبو زيد من زاوية نفسية أو... مكتفين بمجرّد استبعاد تكرّر النزول، وإن كان تحليلاً منطقياً، غير أن القنوع بمجرد استبعاد تكرر النزول لا ينسجم مع نظرية أبو زيد، لأنه ما دام النص على علاقة بالواقع، وما دام ﴿**لنثبت به فؤادك**﴾ قائماً، فإن تكرار آيةٍ نزولاً أمرٌ منطقي وعقلاني، ما دام نزول الآية لا يهدف دائماً لتقديم معطى خبري جديد، بل لممارسة دور اجتماعي ونفسي أيضاً، وفي هذا انسجام تام مع ربط النص بالواقع.

إنما نريد إحداث ثغرة في الموضوع على صعيد الجوانب الدلالية والشواهد التاريخية، انطلاقاً من التفرقة بين مجرد احتمال تكرر النزول لرفع تناقض مستوحى بين روايتين، وكون الروايتين فعلاً تدلان على تكرار النزول، إن الأمر على نفس المنوال في آليات الاجتهاد الفقهي، وإن قدّم الأصوليون تبريراتهم الخاصة التي لا نناقش فيها فعلاً، إن مجيء المخصّص المنفصل يدفع العلماء للأخذ بنتيجة جديدة لا يدل عليها لا العام ولا المخصّص، فإذا قلنا: «أكرم العلماء»، ثم بعد عشرة أعوام قلنا: «لا تكرم فساق العلماء»، فإن جملة «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم» ستكون معطى جديداً لا يفهمه أحد لا من العام ولا الخاص، أي هذه الجملة غير موجودة في أي نص، ومن ثم فتبرير وجودها يحتاج الى دليل كقواعد الجمع العرفي الأصولية، لا فقط الى ثبوت كلا النصّين على حدة العام والخاص، وهذا ما يجعلنا في موضوعنا القرآني بحاجة إلى دليل خارج كلا النصين الدالين على النزول يفسّر فكرة التكرّر التي لم يشر إليها النصان معاً في خطوة غير مفهومة في ديمومتها.

٢ـ **أسباب النـزول**: يرى أبو زيد أن علم أسباب النـزول «أهم العلوم الدالة

والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدلـه معه»[١]، والأمر كذلك، إن النص القرآني يتابع عبر منظومة أسباب النـزول حركة الواقع ويستجيب لها، وليست بينه وبينها قطيعة أو خصام، واذا كان تثبيت قلب النبي سبباً لنـزول القرآن نجوماً، فإن جعل استجابة أحوال المكلفين هي الاساس في ذلك هو المعطى المنطقي لظاهرة التنجيم[٢]، وعندما يدخل أبو زيد مدار الجدل الكلامي في ان الله عالم بالوقائع جميعها قبل وقوعها، فلماذا يكون التنجيم مراعاة لحركة الوقائع والاسباب؟ فإن مفرّه حينئذٍ هو الفعل الالهي، إنه يريد الخروج من نطاق صفة الذات (العلم) الى نطاق صفة الفعل (الكلام) مما يخلع على النص (القرآن) في المحصّلة النهائية سمة زمكانية تاريخية، إن علماء القرآن انتبهوا باكراً لأهمية التنجيم انطلاقاً من حاجاتهم العلمية، حيث وجدوا فيه معيناً على معرفة الناسخ من المنسوخ و... لكن اعطاء هذه المحاولة الخجولة طابعاً كلياً قواعدياً أمر لم يتحقق مع الاسف كما يقول ابو زيد، ومن ثم كان سببه عنده سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث[٣].

وإذا ربط أبو زيد النص بأسباب النـزول، فإنه لم يعجزه عن امتلاك قدرة التعميم، انطلاقاً من قناعته أن اللغة قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية[٤].

ان هذا المزدوج الذي يقدمه أبو زيد يبدو فيه متحفظاً قياساً بالتيارات الأخرى في الفكر الاسلامي المعاصر، فعندما يقدّم برهاناً لغوياً من اختصاصه على عملية التعميم، فهو يحافظ على شمولية النص ولا يُفْرط في الأخذ بتاريخيته كما فعل فريق معاصر، لكنه

---

(١) مفهوم النص، ص٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١٠٨.

كان يخشى إهدار خصوصية السبب لصالح عمومية النص[1]، حتى لا يبدو النص غيبياً على قطيعة مع الواقع كاملة، ولهذا ركّز على أسباب النـزول بوصفها شواهد لفهم النص ذاته بغية تحديد درجة التعميم، لان سبب النـزول يحدّد المناخ الذي جاء النص في سياقه، ومن ثم لم يعد بالامكان فهم النص بمعزل عنه ما دام يشكل بالنسبة للمؤلف عنصراً لفهم كلامه، مما يسمّيه الاصوليون «السياق المقامي والحالي وغير اللفظي».

وإذا ما نجح أبو زيد في تحليله بناء اللغة ونظامها من حيث قدرتها على التعميم الذي يتجاوز خصوصية السبب، فإن هذا التحليل لا يحلّ المشكلة تماماً، ذلك أنها مشكلة أكثر تعقيداً مما نتصوّر حتى لو كانت اللغة مجهّزة بطبيعتها بطاقة التعميم.

إن مشكلتنا ليست فقط في اللغة نفسها، وفي إمكانية أن يريد المؤلف مدلولاً عاماً يتخطّى السبب، بل في علاقتنا نحن بالنص من حيث كونه مرتبطاً بالواقع، فإذا فصلنا النص عن الواقع صار الأمر سهلاً، وكانت علاقتنا حينئذٍ مع النص فحسب، وهناك يمكن تحديد كل عناصر الدلالة ما دام النص بين أيدينا، أما عندما نربط النص بالواقع فهذا يعني أن دلالات النص لم تعد فقط ما يتراءى لنا، وإنما اصبحنا مضطرين ـ كقرّاء ـ لدرس الواقع المحيط مقدّمة لفهم دلالات النص، لكن الواقع غير منكشف لنا بتمام زواياه ومن ثم فقدرتنا على فهم النص تغدو محدودة، إن روايات أسباب النزول ليست حساماً يفصل الأمور كلّها ويبتّ فيها، حتى لو قلنا بأنها صادرة وواصلة إلينا على البتّ واليقين، لأن النقولات التاريخية عادةً لا تحتوي على مجموعة من العناصر طبيعتها أنها مرتكزة مستكنّة في العقل الجمعي والوعي الاجتماعي العام مما يجعل الناقل مستغنياً عن نقلها ما دامت حاضرة لدى الأطراف كافة في عملية التحاور، وعندما تحصل

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠٤.

التحوّلات الاجتماعية الشاملة تظهر هذه المعالم المركوزة في الذهن العام، وتثير تساؤلات عن مدى دخالتها في النص نفسه سيما على الصعيد التشريعي، وهنا من العسير تقديم شواهد ترفع احتمال دخالتها، الأمر الذي يجعل النص عاجزاً ـ وفق فهمنا له ـ على التعميم المؤكّد، وإن كان قادراً ببنائه اللغوي على جعلنا نحسّ بأننا ما نزال ـ رغم مضي الزمن عليه ـ مخاطبين به.

إن النص قادر على التعميم وربما أراد المؤلف ذلك، لكن اكتشافنا دلالة التعميم من النص ذاته خيانة لربطه بالواقع، وما دامت حيثيات الواقع التي تمثل قرائن متصلة بالنص تحدد دلالاته غير واضحة لنا مع وفرة الاحتمالات سيما المعاصرة، فإن النتيجة النهائية من النص لا تبدو ميسورة.

وإذا اردنا استخدام لغة أصولية قلنا بأن احتمال القرينة المتصلة ـ وهي هنا من نوع المتصل اللبي المرتكز في الذهن العام ولو على نحو الكمون والمفروض وجوده في الواقع ـ يمنع عن انعقاد دلالة في النص تتخطاه ولو لم يكن ثابتاً مما يهدم ظهوره بالكامل، وهو أمرٌ وافق عليه جماعة من الاصوليين، وإن لم يتعرّضوا لأمثلة معاصرة له اليوم.

ويبدو أن أحد حلول هذه المشكلة يكمن في النص نفسه، وفق رؤية أيديولوجية من الداخل، ذلك أن النص يقول عن نفسه بأنه بيان ونور و.. جاعلاً بيانيته ممتدّة امتداد الزمان والمكان، وهذا يعني ان القرائن المختفية يجب أن تكون ذات طابع ممتدّ كذلك حتى يصح الاعتماد عليها بحيث يبقى النص بياناً ومبيناً، وهذا معناه أن خصائص الواقع يجب ـ ونقول ان هذا الوجوب ايديولوجي ـ أن يكتنفها النص بإشاراته وروعة بيانه، لتكون معيناً على فهمه على الدوام، وهذه الفكرةِ ـ إذا صحّت ـ قد تنسف كل التفاسير القائمة على تحليلات نظرية بحتة لم يكتنفها النص ولم يمكنه الاعتماد فيها على السامع بوصفها متحرّكة في العقول، لا بديهية راسخة.

وغايتنا من كلّ ذلك، الإشارة العابرة إلى أن مجرّد قدرة اللغة في حد ذاتها على التعميم لا يصلح حلاً لمشكلة الآثار الناجمة عن ربط النص بالواقع، وانما المفروض استكمال الحل بصورة أفضل.

ويبدو أن غرض أبو زيد فيما أتى به في «مفهوم النص» هنا هو ما تكشفه كلماته في «التاريخية: المفهوم الملتبس» من كتابه «النص والسلطة والحقيقة»، إن طرحه مسألة تاريخية القرآن دفعت أو من المتوقع أن تدفع الطرف الآخر للحديث عن هدم مبدأ «عموم الدلالة» ومن ثم إحالة النص القرآني إلى «الحفريات»، وهو خلط يراه أبو زيد جهلاً يمزج بين أنماط مختلفة من الدلالة، ويرى أن النصوص الممتازة قادرة على التواصل دلالياً مع أجيال عديدة كما هو حاصل فعلاً[١].

ولذلك أكد أبو زيد ـ في درسه خصوصية السبب ـ على عمومية الدلالة، محاولاً في موضع آخر تحليل البناءات الفلسفية اللغوية للتصوّرات النقيضة في إطار قراءته لمعطيات «الفريد دي سوسير» العالم السويسري المعروف[٢].

وإذا ما سلّطت معاول الهدم على روايات اسباب النـزول في عملية حفر وتنقيب نقدية، فإن أبو زيد لا يشعر بالقلق، لان ما يعنيه ليس مفردةً ما يحاول استنطاق النص فيها، وإنما منهجاً، أي هو يريد مبدأ جدل النص / الواقع، مهما كانت العقبات الميدانية كبيرة أمام تحقيق هذا المنهج على الصعيد الاستكشافي الميداني، علاوة على أن أبو زيد استخدم هذه المرّة ايضاً المنهج الاجتهادي في تحديد أسباب النـزول محاولاً تخطي عقبات المنهج التاريخي المدرسي في ملاحقة روايات النـزول والتورّط ـ من ثم ـ في تلفيقات تشبه ما حصل في المكي والمدني[٣].

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، ص٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٩ ـ ٨٠.

(٣) مفهوم النص، ص١٠٨ ـ ١١٥.

٣ ـ الناسخ والمنسوخ: يصنّف أبو زيد ظاهرة النسخ بوصفها أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع[١]، ذلك إن احدى زوايا هذه الظاهرة تتمثل في عملية التدرّج في بيان الاحكام وتطبيق عملية التغيير، وهو امرٌ يربط شئنا أم أبينا بين النص والواقع[٢]، وبتحديد وظيفة النسخ تتضح هذه العلاقة المتينة.

وفي سياق استعراضه ـ على غرار ما فعل في المكي والمدني وأسباب النـزول ـ معيار تحديد الناسخ والمنسوخ، لا يرفض أبو زيد الحاجة الشديدة الى المعرفة التاريخية الدقيقة بأسباب النـزول وترتيبه[٣]، لكنّه يعيد هنا نفس الجدل الذي دخله في عملية التحديد من قبل، ويناقش الجمود على الروايات، واستخدام منطق تبريريّ لها[٤].

لكن الشيء الملفت عند أبو زيد إصراره على وجود سرّ وراء إبقاء الآية المنسوخة قرآناً متلوّاً بين المسلمين، وهو ـ من وجهة نظره ـ فتح في مجال إعادة تفعيل الآية المنسوخة عندما تعود ظروفها مرّة أخرى، وفي هذا ربط للنص بالواقع من أكثر من جهة، وهو ما يضع الناسخ في دائرة المنسأ على الدوام[٥].

لكن هذا التحليل يضعنا أمام تفسير جديد يغير مفهوم الناسخ والمنسوخ رأساً، وهو تغيير لا نستنكره فعلاً، وإنما نحاول تلمّس معالمه، إن تفسير بقاء المنسوخ على أنه إعادة تفعيل لدوره على تقدير عود الظروف المشابهة يعني أن النص المنسوخ لم يمت إلى الأبد كما توحيه كلمات علماء القرآن والأصول[٦]، ومن ثم فهو باقٍ، كلّ ما في الأمر أن

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٦) أنظر على صعيد القرآنيات: الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج٣،

موضوعه وظرفه الذي يجعله حكماً فعلياً قائماً عملياً قد تجمّد، وهذا يعني ان عودة ظرفه تعيده الى حالة الفعلية هذه، وهذه العملية تضع التشريعات كلّها تقريباً ـ إن لم نقل تحقيقاً ـ تحت سلطان ثنائي الناسخ والمنسوخ، ومن ثم، فلا تعني حالات النسخ المذكورة تاريخياً صيغة نهائية، وإنما مجرّد مثال تحقق في تلك الظروف، كما أن هذا ما يلغي تماماً الفكرة التي تقول بأن النسخ ظاهرة مختصة بزمن النبيﷺ لأن المفهوم الذي قدّمناه للنسخ نوع مفهوم متحرّك، يمكن تطبيقه في كل زمان، فلو فرضنا أن أحداً من المسلمين لم يكن مستطيعاً للحج وأن هذا الوضع استمر لعدة سنوات فهذا يعني أن حكم وجوب الحج قد تجمّد، والفائدة من الابقاء على آية وجوبه في القرآن ليس سوى مؤشّر على عودة هذا الوجوب الى الحياة والتحريك عندما تعود حالة الاستطاعة ولو إلى مسلم واحد مثلاً.

إن فكرة النسخ وفق هذا التصوّر تشبه إن لم تطابق، ما يعبر عنه علم أصول الفقه بأن فعلية الحكم تتبع تحقّق موضوعه في الخارج، وأن الأحكام في حال تحوّل دائم، تبعاً لتحول الموضوعات المترتبة عليها، وهو ما يستنكر علم الاصول عموماً تسميته نسخاً، لأن النسخ ـ وفق التصوّر المألوف ـ الغاء حكم في عالم التشريع رأساً بحيث لم يؤت به إلا لغرض آني زال وانتهى، وإذا لم يحدد النص نفسه هذا الزمن بداية الأمر، فإنما ذلك لكي يمنح ـ مثلاً ـ الحكم المنسوخ لاحقاً طابع الهيبة والديمومة بغية الحد من تقاعس

ص٦١، وهناك فرّق بين المنسوخ والمنسأ، تماماً كما فعله من قبل الزركشي في البرهان، ج٢، ص٤٢ ـ ٤٣، وأيضاً التفسير الكبير، الإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج٣، ص٢٢٧، وعلى صعيد أصول الفقه: الذريعة إلى أصول الشريعة، السيد المرتضى علم الهدى، تحقيق أبو القاسم كرجي، نشر جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ج١، ص٤١٤، والعدّة في أصول الفقه، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ج٢، ص٤٨٦.

المكلفين عن الاتيان به[١]، ومن ثم فلا معنى للحديث عن إعادة إحياء النص المنسوخ تبعاً للتصوّر المألوف، ما دام النص آنياً في تشريعه مختصاً بالزمان الاوّل.

ويستتبع هذه المقولة، تعديل في منهج التعامل مع الناسخ والمنسوخ، فبعد أن خضع التعامل الى نظام الدلالات صار من المفترض خضوعه لنظام آخر، وهو نظام يربط النص بالموضوع المفترض تحقّق ظروفه كاملة لكي يأخذ النص درجة الفعلية والتنجيز، وهذا معناه أن نسخ دليل لدليل ليس أمراً يرتبط بالدلالة فحسب، وإنما بعلاقة كل دليل بموضوعه وتحقق قيود الحكم التي توجب تفعيل الحكم ووصوله درجة التنجيز، وهذا تحوّل أساسي آخر تستتبعه مقولة أبو زيد.

وإذا كان النسخ بمعناه المألوف يحقق لابو زيد مطلوبه، فإنّ النسخ بالمعنى الجديد كفيل بإعادة إنتاج كل التشريعات تبعاً لنظام النص / الواقع.

لكن مشكلة التفسير الجديد للنسخ ـ وهو تفسير حقّ في نفسه، وإن لم تجرِ الموافقة على تسميته نسخاً ـ هي مشكلة تحديد الظرف والموضوع الذي ربطت فعلية النص به، فإذا أخذنا بالمنهج التاريخي في الاجتهاد الفقهي والذي يميل لربط النصوص بالظرف التاريخي، فقد تبدو تشريعات كثيرة جداً منسوخة الآن، أما لو أخذنا بالمنهج المدرسي لكان الأمر مختلفاً، وبين المنهجين تصوّرات وآراء نعرض عن بحثها فعلاً.

النص والتحوّل الوظيفي

يفرد الدكتور نصر حامد أبو زيد الفصل الأخير من كتابه «مفهوم النصّ» لدراسة ما يراه التحوّل الوظيفي في النص، مركزاً جهوده جميعها على تجربة ابي حامد الغزالي

---

(١) انظر ـ كأنموذج ـ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٣٤٣.

(٥٠٥هـ) بوصفه نقطة التحوّل المذكور.

لقد أحدث الامام الغزالي في كتابه «جواهر القرآن» ـ كما اعتمده أبو زيد ـ تحوّلاً كبيراً في فهم وظائف النص وطبيعته، فبعد أن كان عملية نـزول من عند الله إلى الانسان تهدف الإفصاح، تحوّلت الى حركة صعودية سعياً الى الله، وأدى ذلك بشكل تلقائي الى انصراف الانسان لبناء حياته الأخروية بوصفها المنقلب الذي سيؤول اليه، معرضاً عن بناء الحياة الدنيوية واعادة تشكيل الواقع بهدف صنع الحياة وإشباع الحاجات جميعها[١].

أدى التحوّل المذكور الى ان يصبح الهدف من النص هو قائله، وأُعرض عن المخاطَب الذي هو الانسان نفسه، وتحوّلت الحركة تلقائياً محدثة انحرافاً كبيراً.

كان ذلك مع الامام الغزالي قبل ابن عربي (٦٣٨هـ) بقرن من الزمن، هناك اختلطت المدرسة الاشعرية بالمنحى الصوفي[٢]، وتنطلق تصورات الغزالي ـ فيما يراه أبو زيد ـ من ثنائي الدنيا والآخرة، وهو ثنائي أحدث الغزالي بينه قطيعة، ومن الدنيا والآخرة جاءت مقولة الظاهر والباطن عند الغزالي لتعيد تصنيف علوم القرآن من جديد.

يضع الغزالي تقسيمه لعلوم القرآن وفق نظام ثنائي الظاهر والباطن، فيقسّمها الى علوم اللباب وعلوم القشر والصدف.

في علوم القشر والصدف، هناك علم مخارج الحروف، يليه صعوداً علم اللغة، فعلم النحو، فعلم القراءات، فعلم التفسير الظاهر.

أما علوم اللباب فهي الأخرى ذات طبقتين سفلى وعليا:

---

(١) مفهوم النص، ص٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٦.

١ـ أما السفلى فقصص القرآن عن الانبياء والكفار، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

٢ـ وأما العليا فهي معرفة الله، ومعرفة طريق السلوك اليه، ومعرفة الحال عند الوصول (الثواب والعقاب).

وتحتل معرفة الله المرتبة العليا، تبدأ من معرفة الافعال الالهية في عالمي الغيب والشهادة، وتمرّ بمعرفة الصفات، لتصل إلى أرقى معرفة ألا وهي معرفة الذات.

وعبر هذه الطريقة، أصبحت علوم الفقه والتفسير والكلام علوماً دونية، فيما كانت معرفة الله، أي تلك المعرفة التي يبلغها الصوفي والعارف، هي الأساس الذي لا ترقى اليه معرفة أخرى.

واذا ما ضممنا ـ كما فعل أبو زيد ـ مبدأ التوحيد بين القرآن والصفات الالهية لغدا النص القرآني بدوره بحراً من الاسرار والعلوم التي لا حصر لها[١]، وعبر ذلك يتم انتاج المنهج الرمزي ومسالك التأويل الباطني، عبر مزدوج أشعري صوفي كما لاحظنا[٢].

وبهذه المنظومة، يغدو من الطبيعي تولّد الثنائي الذي غطّى حركة الفكر الاسلامي عموماً، أي ثنائي العامة والخاصة الذي راج في الاوساط الصوفية، واخذه العلماء، كما طبّقه الشيعة على أنفسهم وغيرهم (ولو لم يكن تطبيقاً حرفيّاً) على أساس أنهم الخاصّة وأهل السنّة هم العامّة، والنقطة الحسّاسة عند الغزالي في موضوع العامة والخاصة هو اعتباره العامة خدمة للخاصة، فهم ـ أي الخاصة ـ متفرغون لله، لهذا كان لا بد من آخرين يكدّون ويكدحون، ليتسنّى للخاصة سلوك طريق الله[٣]، ويعتبر أبو زيد هذا

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦١ ـ ٢٦٢ و٢٨٦ ـ ٢٨٧.

التقسيم قلباً للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع[١].

ويذهب الغزالي مذهباً أبعد من ابن عربي، حينما يضع الخلاص في ثنائي العامة والخاصة، عندما يكون خلاص العامة بالاخذ بمجمل الاعتقادات الاشعرية، فيما ينحصر الخاصة بالمتصوّفة والعرفاء، وفي هذا ما فيه من تصوّر نهاية سوداوية للآخر كالشيعة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة، وهو اتجاه بالغ الخطورة يؤسّس له الغزالي هنا[٢]، ضاماً إيّاه إلى ثنائياته الأخرى ليغدو مصطلح الخاصة والعامة تعبيراً آخر عن المتصوفة والبله.

ورغم أن الفقهاء فيما بعد وفي عصرنا الحاضر استخدموا هم أيضاً منطق الخاصة والعامة، إلا أن الغزالي لم ينظر الى علم الفقه ـ كما يقول أبو زيد ـ إلا بوصفه علماً دنيوياً له في الدرجة الثانية تعلّق بالآخرة، وهذا ما أدى الى تحوّل وظيفي في الفقه نفسه وتبدّل في مقاصد الشريعة من إقامة مجتمع الى تحقيق الخلاص الفردي، وهو ما دفع الغزالي لتسجيل نقده على توسّع هذا العلم[٣].

وبالنسبة لنا، يهمّنا جداً تحديد موقف الغزالي من التفسير والتأويل، فقد اعتبر الغزالي التأويل والوصول الى المداليل الحقيقية للنص أمراً مرهوناً بالسلوك الصوفي، وهو من هنا يرى النص رموزاً وإشارات تحتاج الى من يفسرها على طريقة تعبير الرؤيا، مستخدماً منطقاً جديداً في تحويل نظام الحقيقة والمجاز، بادعاء ان اللفظ يطلق حقيقة على معناه الغيبي ومجازاً على الأمر الحسي على خلاف النظم اللغوية الشائعة، وهو تحول

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٤ ـ ٢٦٥، وانظر دراسة أبو زيد حول مقاصد الشريعة في كتابه «الخطاب والتأويل»، مصدر سابق، الفصل الخامس من القسم الثاني، ص٢٠١ ـ ٢٠٨. حيث قدّم فيه طرحاً جديداً لنظرية المقاصد يربطها بثلاثي العقل ـ الحرّية ـ العدل، بدلاً من الخماسي المشهور.

كبير من الغزالي لا يستهان به، أضحى النص كله معه قابلاً للتأويل[١].

ورغم نقد أبو زيد للغزالي بيد أنه يرى في التحوّل الوظيفي نتاجاً لسيطرة العسكر من السلاجقة والترك والديلم ثم الدولة العثمانية[٢]، وهو بذلك يحاول ربط المشكلة بعامل خارجي، فاسحاً المجال لمثل علي حرب لوضعه في مصاف أمثال الجابري في تفسيره مشكلة العقل العربي تفسيراً خارجياً جاء من الهرمسية والغنوصيّة والمانوية... دون أن يبحث عن أسرار المشكلة من الداخل[٣].

وفي سياق تعليقنا على دراسة أبو زيد للغزالي من زاوية التحويل الوظيفي للنص نسجل ملاحظات، مؤيدين من حيث المبدأ الدور السلبي الذي مارسته الصوفية على الصعيد الإسلامي العام:

الملاحظة الأولى: يأخذ أبو زيد على الغزالي ـ في تقسيمه العلوم ـ استخفافه بمثل الفقه، بتحويله «مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من اقامة المجتمع الى الخلاص الفردي»[٤]، فيما الغاية هي الصلاح الأخروي، وعندما يتعرّض لنقد الغزالي للاكثار والتوسع في علم الفقه نقداً لا يستثني الغزالي منه نفسه، يلاحظ عليه ان هذا الموقف منبثق من تصوّر الغزالي لغاية العلم، وحصرها في المجال الفردي لتحقيق الخلاص[٥].

ولكي نقيّم مقولة الغزالي يجب أن نعرف موقفه الحقيقي من علم الفقه ومن ثم معرفة النزعة الفردية التي حكمت تفكيره من ناحية ثانية.

أمّا على صعيد استهتار الغزالي بالفقه وأمثاله من العلوم فنلاحظ، أن أبو زيد ينطلق

---

(١) مفهوم النص، ص٢٦٩ ـ ٢٧٦ و ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.

(٣) نقد النص، ص٢١٣ ـ ٢١٤.

(٤) مفهوم النص، ص٢٦٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

هنا من أسس أنسية في تحليل العلوم، وكما انطلق الغزالي من أساس روحي أخروي مرتباً العلوم وفقه، فعل أبو زيد الفعل نفسه من منطلق أنسي دنيوي (لا بالمعنى السلبي للكلمة)، وكما لا يرضى أبو زيد بأن توصف محاولته استخفافاً بالامور الروحية أو العقائدية أو... كذلك لا يعني تقسيم الغزالي انه استخفّ بالفقه.

ان علم الفقه علم قانوني ينظم حياة الإنسان، وفي سياق المفهوم القرآني لدور الفقه ثمة ترابط بين الدنيا والآخرة، إن فصل الدور العام للعلوم الدينية عن هدف الخلق وعن النظام الانطولوجي الاسلامي محاولة لتشطير العلوم الاسلامية وفق اساس من الخارج لا من الداخل، إن الدنيا في المفهوم الاسلامي مزرعة، ولا ندري ماذا نفعل في اكثر من ألف آية تتحدث عن الآخرة، وفي العديد من الآيات الذامّة للدنيا؟ هل نستنطق هذه النصوص ـ ولا نظنّ ـ بصورة توحي بأصالة الدنيا واعتبارية الآخرة حسب التعبير الفلسفي؟ ان اصالة الآخرة مبدأ يفترض بأبو زيد مثلاً لكي ينكره تقديم دراسة شاملة تعطينا انطباعاً عن تصوّره مدعّماً بأدلّته، وهذا ما لم يفعله، وانما عمد لواقع تاريخي سلبي لعبت الصوفية دوراً فيه، ليحمّل تقسيم الغزالي تبعاته.

وما دامت الآخرة هي الاساس، فمن الطبيعي أن يتعاطى الغزالي مع الدنيا وحركة تنظيمها تعاطياً آليّاً أداتياً استطراقياً، وهذا ما يجعل علم الفقه علماً دنيوياً بهذا المعنى، إنه علم يريد تنظيم الدنيا لكي تنتظم أمور الآخرة لا لكي تنتظم أمور الدنيا فحسب، لكنه في نفس الوقت يرى أن انتظام أمور الآخرة لا يتمّ إلا بنظم أمور الدنيا.

إن نقد الغزالي كان لا بد ان ينطلق من داخل المناخ الاسلامي، عبر اثارة تساؤل يستفهم عن مدى إمكانية الجمع بين تقسيم الغزالي وعدم التورّط في الإفراط الصوفي؟

واذا تبرهن ان هذا الأمر غير ميسور، صحّ القول بأن دعوة الغزالي من الزاوية العملية دعوة لتفكيك المجتمع والعودة الى العزلة الصوفية المتمثلة في الخلاص الفردي، اما اذا استطعنا الجمع المذكور فلن تكون امامنا من مشكلة في القيام بعملية دمج تربط

الدنيا بالآخرة مع حفظ أصالة الآخرة.

هل قال الغزالي ان كون الفقه والتفسير من علوم القشر او اللباب بالطبقة السفلى معناه أنه أبطل مفعول هذه العلوم أو دعا الى طرحها، رغم تصريحه بأن الحاجة تعم لهذا العلم (الفقه) لتعلقه بعلاج الدنيا أولاً ثم بعلاج الآخرة؟

إن عملية تقسيم العلوم لا تعني الاستهانة ببعضها وانما وضع مفاضلة، واذا دعا الغزالي لتجاوز الشريعة بحثاً عن الحقيقة على أسس الطريقة فمن حقنا مطالبته، لكن وضعه معرفة الله بذاته في أعلى الهرم مع افتراضه ان كل العلوم الأخرى تقع في سلسلة لا مفر منها أمرٌ لا ضير فيه، بعيداً عن النقاش الأولي مع الصوفية والعرفاء حول تصوّراتهم لمعرفة الله ولقائه.

وإذا رجعنا إلى كلمات الغزالي نفسه في التبرير الذي وضعه لذاته بجعله الفقه من علوم الدنيا، لرأينا أنه لا يقصد بذلك التهوين من هذا العلم وأمثاله، يقول ـ وهو في صدد تحديد المقصود من العلم الذي جعل في الحديث فريضة على كل مسلم ـ : «وليس المراد بهذا العلم (المذكور في الرواية) إلا علم المعاملة (لا علم المكاشفة) والمعاملة التي كلّف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك...»[1]، وبعد تعرضه للعلوم الواجبة على نحو الكفاية كالطب والحساب والفقه و... قال: «فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا؟ فاعلم أن الله عز وجل... وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومة وتعطّل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولّدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة الى سلطان

---

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ج ١، ص٢٥، وقد أخذ الغزالي هذا الكلام من أبو طالب المكّي كما أشار الى ذلك العلامة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي المعروف بمرتضى في كتابه: «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»، دار الفكر، ج ١، ص١٣٥.

يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم شهواتهم، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه (أي الفقه) متعلّق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا...»[1].

وليس هذا هو موقف الغزالي وحده، بل لقد صرّح العديد من العرفاء، أنّ منهجهم قائم على رعاية الشريعة وعدم الاستخفاف بها، فقد صرّح ابن عربي بتابعيّة الولي للنبي في الأمور الراجعة إلى ظواهر الأعمال، رغم اعتقاده بأرفعية مقام الولاية عن مقام النبوة، بل لقد صرّح نفسه في فتوحاته بأن «كلّ من قال من أهل الكشف أنه مأمور بأمر إلهي في حركاته وسكناته مخالف لأمر شرعي محمدي تكليفي فقد التبس عليه الأمر...»[2]، وهذا نص واضح، يؤكّد أن جماعة العرفاء لم يدافعوا عن تجاوز الشريعة، بل اعتبروا لا الشروع بها بل المداومة عليها شرطاً لازماً لسلامة مسيرتهم الروحية ورحلتهم الباطنية، وإذا كان لنا من ملاحظة عليهم فهو ـ كما قال أبو زيد ـ في قصرهم الشريعة بالأمور الفردية دون ملاحظة البعد الاجتماعي، وهو أمرٌ لم يكن مقصوراً عليهم، وإنما كان بلاءً أصاب كلّ الفرقاء والاتجاهات، بمن فيهم الفقهاء أنفسهم، ومن ثم تعدّدت أسبابه وتنوّعت دوافعه بما لا يسمح بتوحيد السبب وحصره بجهة أو بشخص، أي لا معنى لحصره بجماعة العرفاء ولا بالغزالي لوحده، فالشيعة مثلاً كانت لهم ظروفهم التي فرضت تنحيهم عن الحياة السياسية العامة مما ترك ذلك أثراً في حالة الفردية والانكماش التي غطّت فقههم كله تقريباً في بعض الحقبات الزمنية، و... هذا

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر (الطبعة القديمة)، بيروت، ج١، ص١٧٩.

فضلاً عن أنّ ذلك لا يبطل التقسيم الذي وضعه الغزالي كما أشرنا، والذي نحن بصدد الحديث حوله لا حول كل المنظومة الفكرية للغزالي أو الدفاع عنها... فليلاحظ ذلك جيّداً.

علاوةً على ذلك، نعرف جميعاً بأنّ الكثير من العلماء سعوا في مؤلّفاتهم للقول بأن العلم الذي اختصّوا فيه هو أشرف العلوم أو من أشرفها بحسب تعابيرهم، فالمتكلّمون جعلوا علم الكلام أشرف العلوم[١]، فيما جعله الفلاسفة الفلسفة[٢]، أما الفقهاء فأصرّوا أيضاً على أن الفقه هو أشرفها[٣]، وهكذا جعل الأصوليون علم الأصول[٤]، وجعل المفسّرون التفسير كذلك[٥]، لقد كانت هذه نزعة شاملة بقيت حتى حقبات متأخرة، وإذا كان الغزالي قد قسّم العلوم جاعلاً معرفة الذات الإلهية أرقاها، فهو قد

---

(١) يفهم من العلامة الحلي في مقدّمته على كتابه كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ، ص١٩.

(٢) يفهم من تسميتهم لها بأنها العلم الأعلى، راجع ـ كأنموذج ـ بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، نشر جماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦هـ، ص٧.

(٣) كأنموذج، راجع الفقيه المحقق محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، نشر وتحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ج١، ص٣.

(٤) أصول السرخسي، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، ج١، ص٣.

(٥) فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، عالم الكتب، ج١، ص١١ ـ ١٢. وتهمّنا الإشارة إلى أن النماذج التي أتينا بها ربما كان بعضها متأخراً عن زمن الغزالي، إلا أنه مع ذلك، فإن هذه الفكرة مترقّبة في الثقافة آنذاك، عنيت خصوصاً الجانب النرجسي من الثقافة الذي كان سائداً أيضاً ويعطي إيحاء بان تمييز علم على علم أمرٌ مرتقّب ومعقول، مما يجعل تبنّي الغزالي لها أمراً غير غريب.

مارس تطبيقاً لظاهرة عامة، ولم يبتكر شيئاً من العدم.

وحصيلة الكلام، إن مجرد تقسيم الغزالي العلوم تقسيماً كالذي أسلفناه لا ينبئ عن مشكلة، نعم في فكر الغزالي مشاكل أخرى يشترك في بعضها مع التيار الصوفي عموماً سنأتي على ذكر بعضها لاحقاً.

الملاحظة الثانية: إنّ نقد الغزالي لبعض العلوم كالكلام والفقه و... يجب فهمه في سياقه التاريخي، ولا يصح تفسيره بعيداً عن هذا السياق، لقد أقرّ أبو زيد بملاحظته «احياء علوم الدين» و «المنقذ من الضلال» و.. بأن الغزالي كان ردّة فعل على الواقع القائم، لقد بلغت المجادلات الكلامية مبلغاً مفرطاً قسّم المسلمين واغرقهم في جدل لا نتيجة من ورائه، كما بلغ تطوّر الفقه حداً دفع الفقهاء الى ملاحقة مسائل هامشية أضاعوا بها أعمارهم من قبيل هل يجوز الزواج من الخامسة إذا كانت جنّية؟ أو هل يحسب الجن من أفراد نصاب صلاة الجمعة؟ الأمر الذي أثار سخرية المستشرقين فيما بعد[1]، أما علماء اللغة والتجويد و.. فقد أفرطوا في ملاحقة تحليلات وتشدّدات لا محصل من ورائها ولا فائدة عملية ترجى منها، شبه صفة التورّم التي نعت العلامة محمد مهدي شمس الدين علم أصول الفقه بها، وفي خضم هذا كله، شاهد الغزالي الفساد الطبقي والاخلاقي في العلماء وغيرهم، كما يبدو ذلك كلّه جلياً من كتابه إحياء علوم الدين فليلاحظ نقده على الجدل والمناظرة وعلى الكلام و...

ولا نريد تنـزيه الغزالي فلا شأن لنا به، وانما نريد تفسير موقف من هذا النوع، إن القيام بثورة روحية في مجتمع نضبت فيه القيم وجفّت فيه فائدة العلوم ليس أمراً سلبياً،

---

(١) أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبدالعزيز عبدالحق وعلي حسن عبدالقادر، دار الرائد العربي، بيروت، مصوّر عن نسخة ١٩٤٦م، ص٦٣ ـ ٦٦.

ولا يمكن أن نفهمه على مقاييس زماننا، واذا كانت النتيجة التي خرج بها الغزالي قابلة للنقد ـ وهي كذلك بالتأكيد ـ فإن هذا لا يفسر خطوته بوصفها خطوة سلبية وارتدادية ارتجاعية، ولو أن العلماء الذين أتوا بعد الغزالي وظّفوا مفاهيمه في سياق مناسب وعصرهم لربما اختلف الأمر، إن هذا هو ما تقتضيه القراءة التاريخية للفكر والتي تضعه في سياقه التاريخي الخاص.

وخلاصة القول، ان محاكمة النتيجة شيء، وتفسير موقف الغزالي شيء آخر، إنّ ما يجب ملاحظته في موقف الغزالي هو قياسه على المناخ المعاصر الذي كان بحاجة في ظل تفكّك الدولة إلى زخم روحي هائل يعيد انتاج القيم، وهذا ما أراده الغزالي نفسه في ذاته ومجتمعه.

الملاحظة الثالثة: لم يحاكم ابو زيد، وهو يمارس في كتابه «مفهوم النص» عملية درس قرآني، تجربة الامام الغزالي من منطلق قرآني، وإنما من تصوّر مسبق حملته إليه الصراعات الاصولية العلمانية، كما تسمّى هذه الثنائية في العالم العربي، وفي مصر بالتحديد.

كان أبو زيد يحمل همّ إعادة بناء مجتمعنا الممزّق، وكانت همومه هي هموم المواطن المسلم والعربي، إنها الديمقراطية والحرية والتعددية والاختلاف و...، وهذا حقّه الذي لا يسلب منه، كما ومن حقّ أبو زيد مقارعة التخلف الاجتماعي والديني، وهو تخلّف سببه الجمود على الموروث مع خلع لباس التاريخية عنه.

لكن هذا الواقع، لا يبرر قراءة تجربة الموروث من أعين معاصرة، وكأن أبو زيد أراد تصفية حساب مع الخطاب الاسلامي المعاصر عبر مناقشة الغزالي، انه يريد توجيه سهامه الى الموروث المقدّس لينهار، مما يفقد التيار الديني المعاصر مبررات وجوده وفق تركيبته الخاصّة، إن نقد الاصولية المعاصرة في «جواهر القرآن» و«احياء علوم الدين» خطأ منهجي جادّ، وهو ما أوقع أبو زيد في تجاهل المناخ التاريخي الحاكم على محيط

الغزالي، كما أن محاكمة تجربة الغزالي من منطلق معاصر لا يبرر تجاهل تجربته وفق فهم جديد للقرآن، وبالتالي فمن حق قارئ أبو زيد ان يسأله عن تفسيره للنص القرآني في رأيه عن ثنائي الدنيا والآخرة، سيما بوصفه باحثاً قرآنياً، وهذا ما يصحح مطالبته بذلك باعتبار تجربته محاولة من الداخل لا نقد من الخارج كما أراده منه علي حرب، ومن ثم فأي مبرر لهذا التجاهل ما دام النص شديد الحرص على مفهوم الآخرة كما يلاحظ بوضوح؟

إن الدراسة السيكولوجية والسسيولوجية للخطاب الديني، ليس مبرراً ـ لمن يحاول الانطلاق من الداخل ـ لتقديم تقييم نهائي، بل لا يحق له تقديم هذا التقييم ما دام النص ما يزال محافظاً على مركز من مراكز الصدارة.

الملاحظة الرابعة: كأن أبو زيد افترض أن العمق الاستراتيجي للخطاب الديني المعاصر ينتهي بأبي حامد الغزالي لهذا سلّط الضوء عليه، فيما الأمر ليس كذلك، بمعنى ان الاتجاه الصوفي والعرفاني مثل طيفاً وسيعاً اشتمل تيارات عدة بين متطرّفة ومعتدلة، ومن الخطأ محاكمة كل تيارات التصوّف على اساس مدرسة الغزالي كما يقول حنفي[1]، فقد تطوّر التصوّف ـ كغيره من الاتجاهات الفكرية ـ تطوّراً ملحوظاً، بل لقد فقد تسميته هذه في الفكر الشيعي لتحل محلها كلمة «العرفان» لتبدو كلمة ـ التصوّف ـ في هذا الفكر ذات مدلول سلبي، وقد بلغ العرفان الشيعي ـ على سبيل المثال ـ مبلغاً كبيراً، وتطوّر تطوّراً مذهلاً، وحلّ اكثر من اشكالية يتألم منها ابو زيد، إن العرفان الشيعي في

---

(١) حوار الأجيال، مصدر سابق، ٤١٦، بل يرى الدكتور حنفي في المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٧ أن الغزالي نفسه لا يمكن فهمه من خلال الإحياء والمنقذ والجواهر، فقد كان «المستصفى في علم أصول الفقه» آخر ما كتبه الغزالي، ولـه فيه مواقف لا تبعد كثيراً عن مفهوم النص في علوم القرآن، وقد كان للمستصفى أبلغ الأثر في ابن رشد الفقيه، ومن ثم فجواهر القرآن إنما هو بحث في علوم القرآن على الأصول الصوفية فقط.

القرن العشرين خرّج السيد محمد حسين الطباطبائي والامام الخميني والشهيد مرتضى مطهري، كما خرّج العرفان أمثال السيد جمال الدين الافغاني (١٨٩٧م) ومحمّد اقبال اللاهوري (١٩٣٨م) ممن شكّلوا بمجموعهم معالم الجمع بين دنيوية الدين وأخرويته، ان تجاهل هذا التطوّر المذهل في العرفان الاسلامي هو الذي برّر لابو زيد تسجيل ملاحظاته على تيار التصوّف، إن قدرة الدمج الموجودة عند أمثال العلامة الطباطبائي بين الاتجاه العرفاني الخالص وحركية الحياة والانغماس في الوقت نفسه في عملية نقد تحريري للفكر الديني كان يمكنها أن تشكل مفتاحاً لمثل أبو زيد لتسجيل ملاحظته على الخطاب الديني المعاصر[1]، دون ان يبخس تياراً كبيراً في الاسلام حقه باختزاله في اتجاه واحد بل وشخص واحد، وإذا كانت التيارات الأصولية تستقي معالم طريقها من أمثال الغزالي، فإن من يسميهم أبو زيد أصحاب الخطاب الرجعي ليسوا جميعاً على هذا الطريق، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

الملاحظة الخامسة: ثمة إشكالية في تفسير الغزالي ـ وعموم المتصوفة والعرفاء ـ للنص القرآني، يربط المتصوفة بين باطن القرآن وباطن الوجود فيعتقدون بأن الذي يبلغ باطن الوجود وحقيقته بالكشف والشهود يرى هناك باطن القرآن وجوهره، ومن ثمّ يؤسّس المتصوفة علاقة جديدة مع النص تمتاز عن علاقات الفقهاء والمفسرين المعروفين.

يبدو أنّ هناك مجالاً لتأييد نقد أبو زيد على قضية التفسير والتأويل عند الغزالي، إن هذه العملية في منهجة التأويل والتفسير تبدو غير منضبطة في أبسط إشكالياتها العقلانية، ذلك أن معياراً لتحديد المدلول (ولا نتحدث عن معايير نهائية) أمرٌ لا يتسنى

---

(١) انظر حول العلامة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري، مجلة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م، مقال: «علم الكلام عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص»، حيدر حبّ الله، ص٤٥ ـ ٧٤.

الحصول عليه في ظل هذه التركيبة الصوفية، انطلاقاً من عدم تقديمهم شواهد على كلامهم، فكل إنسان بإمكانه أن يسند إلى النص القرآني أيّ مدلول بحجة أنه عملية كشف، وأن يقرّع خصومه بأنهم أهل الظاهر بحجّة انهم لم يقتنعوا معه بما يقول، دون أن تكون هناك مواد تجري محاكمة المعطيات وفقها، وهذه المشكلة تضع عملية تفسير القرآن برمّتها تحت سلطان شخصانيات، إذ يشيع تفسير لا لشيء إلا لكون صاحبه ذا تأثير في القلوب، وهذه مشكلة حقيقيّة.

وقد حاول المتصوفة والعرفاء فيما بعد تفادي مشكلة من هذا النوع، عن طريق إرسال إشارات قرآنية، ولكن ذلك أدّى إلى إلغاء البعد البلاغي في النص القرآني نفسه لصالح التمسّك بظاهر النص الذي يلامس الأفكار المتبنّاة سلفاً، فإذا قال تعالى ـ وهذا مجرد مثال قد لا نقف عنده ـ ﴿فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ فإن هذا النوع من التفسير يحاول أن يستنتج من هذا النص نظرية تجسّم الأعمال، أو التمسّك بإطلاق ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾ لإثبات الولاية التكوينية للرسول والأولياء و...

ولا نقول إن هذه المشكلة حصر بالتيار الصوفي أو بالغزالي، لكن تطبيق هذا التيار لهذه الطريقة كان ملحوظاً، ونحن نكتفي بهذه الإشارة لتأكيد طرح أبو زيد، والدعوة إلى تقييم علمي رصين لهذا النمط من التعاطي مع النص القرآني والنبوي عموماً، لا أقل عن طريق عقلنة العرفان بالمعنى الذي يحتمله العرفان نفسه من العقلانية.

إن مشكلة التفسير أو التأويل العرفاني أو الصوفي للنص القرآني أنّه غير منضبط بقواعد يمكن التحاكم إليها، ولهذا فهي تشكّل مرجعاً ذاتياً للعارف نفسه دون أن ترقى مجال تقييمها وفق ميزان يشارك الأخر فيه العارف، دون أن يعنينا فعلاً هل هذا التفسير صحيح على مستوى الواقع أو لا، أمّا قول العرفاء ـ ومنهم الغزالي ـ بأن طيّ منازل السير والسلوك هو المقدّمة لفهم هذا المعطى القرآني الباطني، فهذا الكلام إذا أردنا أن نضعه في إطار محاكمة لا يرجع إلى محصّل على الصعيد عينه الذي أشرنا إليه، هذا بعيداً عن جدل بنيوي آخر في النتيجة العرفاني نفسها بما يخرج عن دائرة هذه الصفحات.

الفصل الأوّل

بشرية القرآن

محاولة فهم جديد لظاهرة الوحي

كلام الله ... كلام محمد ﷺ

حوار مع د. عبدالكريم سروش[1]

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

«محمد خالق القرآن»، هذا ما يقوله الإصلاحي الإيراني المعروف عبد الكريم سروش في كتابه «بسط تجربه ديني» الذي سيتم طبع ترجمته في العام المقبل. وبذلك يكون سروش قد تقدم على الكثير من دعاة الإصلاح المتطرفين من المسلمين. وقد بيّن سروش في مقابلته مع صحيفة (زمزم) خلاصة لهذه الآراء.

يعد عبد الكريم سروش رائد تيار الإصلاح في إيران. وقد كان في بداية أمره من أنصار الإمام الخميني، وقد شغل في باكورة قيام الجمهورية عدة مناصب حكومية، ومن بينها: مستشار الإمام الخميني في إصلاح الثقافة والتعليم. ولكن (بعد فترةٍ) شعر سروش بالإحباط، فتخلى عن هذه المناصب.

ومنذ بداية العقد التاسع من القرن الميلادي المنصرم كان سروش واحداً من المثقفين الجمهوريين الذين بحثوا في (الديمقراطية الإسلامية)، ولكنه ابتعد تدريجياً وبشكل

---

(١) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

كامل عن نظرية الحكومة الإسلامية برمّتها.

إن دعوى سروش بسيطة، فهي تقول: إن جميع المعارف البشرية واستنباطاتها الدينية تاريخية، وهي عرضة للخطأ، وهو بذلك يحدث وهناً في الحكومة الدينية القائمة في إيران، فبعد احتمال تعرض جميع الاستنباطات البشرية وفهم الدين للخطأ لا يحقّ لأيّ شخص أن يدعي إقامة الشريعة باسم الله، حتى المؤسسة الدينية القائمة حالياً في إيران.

وقد أوضح سروش في كتابه «بسط تجربه نبوي»: أن نظريته بشأن إمكان تطرق الخطأ إلى المعرفة الدينية تصدق إلى حدٍّ في حق القرآن أيضاً، وبذلك يصنف سروش في عداد علماء آخرين، مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، من الإصلاحيين الراديكاليين الذين دعوا إلى الدخول إلى القرآن من زاوية تاريخية. ولكنه قد تفوق على جميع أقرانه الراديكاليين في كتابه هذا، حيث يدعي أن القرآن ليس نتاجاً للظروف التاريخية الخاصة، والتي تكوّن في صلبها فحسب، وإنما هو كذلك منبثق من ذهن النبي محمدﷺ، مع كل ما يحيط به من القيود البشرية، ويقول سروش: وهذا ليس بدعاً من الكلام، حيث أشار إليه الكثير من العلماء في القرون الهجرية الوسيطة.

(مايكل هوبنغ)

الوحي في عالم متطوّر

۞ كيف يمكن النظر إلى شيء مثل الوحي كحقيقة ذات معنى في عصر متطوِّر يدعو إلى التحرر من الوهم والخرافة؟

۞ إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطوِّر يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً

خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى.

النبي والوحي بين الفعل والانفعال

۞ إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟

۞ طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوريّ في خلق القرآن. وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحسّ ـ مثل الشاعر تماماً ـ أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء. وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك انه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد محدودٌ بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين مولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: (إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق)، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر

بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك: والده، ووالدته، ومرحلة صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامّة من الوحي.

عصمة الوحي وتعارض العلم والدين

۞ إذاً للقرآن جنبة إنسانية وبشرية، مما يعني إمكان وقوع الخطأ فيه؟

۞ من جهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ في الوحي. وأما في العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسِّرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له، فان العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرِّخاً.

الجذور التاريخية لنظرية البعد البشري في القرآن

۞ تشيرون كثيراً إلى الفلاسفة والعرفاء في القرون الوسيطة، مثل: مولوي، فما هو مدى جذور نظريتكم حول القرآن في التراث الإسلامي؟

۞ إن جذور الكثير من أفكاري تعود إلى القرون الإسلامية الوسيطة. وإن القول بأن النبوة عامة، ويمكن العثور عليها بين مختلف أصناف البشر، موجود في الإسلام الشيعي، وعند العرفاء؛ فالشيخ المفيد ـ وهو المتكلم الشيعي الكبير ـ لا يعتبر الأئمة أنبياء، ولكنه يمنحهم جميع خصائص الأنبياء، وكذلك يذهب الكثير من العرفاء إلى أن تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء. كما جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن. ولم يعمد العلماء في العصور الوسيطة إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدوَّن، وفضَّلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة؛ رغبةً منهم في عدم إثارة البلبلة في أذهان عامة الناس، الذين لم يكن في وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها. من باب المثال: نجد مولوي يقول: (القرآن مرآة ذهن النبي)، ومعنى ذلك أن شخصية النبي وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن. أما ابن مولوي فقد ذهب إلى أكثر من ذلك حيث قال في واحد من كتبه: إن تعدد الزوجات إنما أجيز في القرآن لأن النبي كان يحبّ النساء، ولهذا السبب أباح لأتباعه الزواج من أربع نساء!

التداعيات المعاصرة لنظرية البُعد البشري

۞ هل يجيز لكم الاتجاه الشيعي نشر أفكاركم بشأن بشرية القرآن؟

۞ المعروف في الاتجاه السني من الإسلام اندحار مذهب الاعتزال العقلي أمام الأشاعرة القائلين بقدم القرآن وعدم خلقه، وأما الاعتزال الشيعي فقد واصل حياته نوعاً ما، وقد أوجد أرضية خصبة لنمو تراث فلسفي غني. إن الاعتقاد بخلق القرآن

بين المتكلمين الشيعة كان اعتقاداً راسخاً لا منازع له. كما أننا نجد حالياً اقتراب الكثير من الإصلاحيين السنة من الموقف الشيعي في ما يتعلق بخلق القرآن، إلا أن علماء الدين في إيران مترددون في الاستفادة من المصادر الفلسفية في التراث الشيعي لفتح آفاق جديدة لفهم ديننا، فقد أقاموا سلطتهم على أسس من الفهم المحافظ للدين، وعليه فإنهم يخشون أن يؤدّي فتح باب البحث حول مسائل، من قبيل: ماهية النبوة، إلى فقدانهم لكل امتيازاتهم.

۞ ما هي تداعيات نظريتكم على المسلمين المعاصرين في تعاطيهم مع القرآن بوصفه كتاباً ومرشداً أخلاقياً؟

۞ إن اعتبار القرآن بشرياً يسهّل عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكونت على نحو تاريخي وثقافي، ولم يعد لها موضوعية في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي يعيش في بيئة أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيّزاً من رسالته الدينية. وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن، حيث بالامكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما يبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون، فمثلاً: هناك مثل عربي يقول: «كناقل التمر إلى هجر»، فإذا أردنا ترجمته إلى اللغة الانجليزية نقول: «كحامل الفحم الحجري إلى نيوكاسل». إن الإدراك التاريخي والبشري للقرآن يجيز لنا ذلك. وأما إذا أصررنا على اعتبار القرآن كلاماً غير مخلوق، وأنه كلام الله الخالد، والذي يتعيّن علينا تطبيقه بحرفيته، فإننا سنقع في مشكلة عويصة لا يمكن حلّها.

بنية الوحي وحقيقة القرآن

حوار هام بين د. سروش[1] والشيخ جعفر السبحاني[2]

إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل
ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

مدخل

أثار الرأي الذي أبداه الدكتور عبد الكريم سروش حول الوحي مؤخراً ضجّة في الأوساط الدينيّة، ودعا بعض المؤمنين الغيارى إلى التفكير والخشية من أن يؤدي ذلك إلى إنكار الوحي بالمصطلح التقليدي في علم الكلام، وقد تصدى عدد قليل من علماء الحوزة العلميّة إلى الإجابة عنه، بينما اكتفى الكثير بالتهويل وإثارة الضجيج وذرف الدموع وتهييج العواطف، مريحاً نفسه من عناء البحث والتحقيق، الأمر الذي شجّع شخصاً عديم الخبرة، ولا يحسن غير صنعة إنتاج الأفلام، أن يتسنم صهوة الفقاهة

---

(١) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

(٢) أحد مراجع التقليد، ومن أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً.

ليصدر فتاوى التكفير.

والذي نقدمه هنا ونضعه بين أيدي المفكرين والعلماء، هو الحوار الذي فتح حول هذا الموضوع، وننتهج فيه ـ بدلاً من أسلوب التكفير الذي هو سلاح الجهال والعاجزين ـ منهج التحقيق، الذي هو ديدن العلماء والمحققين.

إنّ الذي أخرج هذهِ المسألة من حياض الضجيج، وساقها نحو أودية العلم، إجابة الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، وهو من مشاهير أساتذة الحوزة العلمية في قم المقدسة، حيث سار على نهج العلماء والأئمةعليهم السلام وسعى إلى إجابة الدكتور سروش من خلال الطرق العلمية، والذي كان ملفتاً للانتباه إجابة الدكتور سروش العلمية عن إجابة الأستاذ جعفر السبحاني، ولو أمكن لنا أن نحذف بعض التعابير لأصبح الحوار من كلا الطرفين علمياً مئة بالمئة.

ومهما كان فهناك في هذا الحوار بعض الأمور المهمة لمن يتابع هذا الحوار:

١ ـ لقد شغلت ظاهرة الوحي أذهان المحققين وعلماء الإسلام وغيرهم منذ القدم، وظهرت نظريات متضادة حتى بين علماء المسلمين والمتكلمين أنفسهم، ولا يتسع المجال لذكرها هنا (وقد ورد شطر منه في ردّ الدكتور عبد الكريم سروش)، فلا بد من القول: إن إعادة الآراء المتقدمة، وحتى أقوال علماء من قبيل الرازي، حول النبوة لم ينتج عنها سوى الإجابات العلمية.

٢ ـ لا شك في أن الدكتور سروش معروف في العالم الإسلامي كشخصية دينية مجدّدة، وقد تعرضت آراؤه للنقد والتمحيص كثيراً، وقد قدم حتى الآن آراء جديدة حول الدين والمعرفة، خاصة في مسألة (القبض والبسط)، وقد كان لطرح هذهِ الآراء بركات كثيرة على الحوزويين وذوي الغيرة الدينية، وبفضل هذه البحوث مال الطلاب إلى تعلم الكلام والفلسفة، وطبعت كتب عديدة في نقد وتمحيص تلك الأفكار. وربما كان من الأمور التي أفضت إلى تطور علم الكلام الحديث في حوزة قم العلمية إثارة

الشبهات التي أدت إلى نظرية القبض والبسط.

٣ـ يعدّ الشيخ جعفر السبحاني من العلماء القلائل الذين درسوا أو حققوا في علم الأصول والفقه، وتابعوا تفسير البحوث الكلامية، وإدراجها كمنهج تدريسي وتحقيقي على يد أساتذة من قبيل مصطفى ملكيان، وأساتذة مُبدعين آخرين في مركز الإمام الصادق التحقيقي، الذي تم تأسيسه بجهود منه، وألف أو أشرف على كتب كلامية كثيرة، وقد أُقرّ بعضها كمنهج دراسي في الحوزة العلمية.

وقد كانت هناك حوارات علمية كثيرة بين الشيخ السبحاني والدكتور سروش، وقد خرج كل واحدٍ من هذين العلمين بنتائج قيّمة من هذهِ المناقشات، على أمل أن يستمر هذا الحوار حول مسألة الوحي، والتي تعدّ من المسائل الكلامية الرئيسة، بل كانت هي سبب نشوء علم الكلام حيث الاختلاف في مسألة الوحي (كلام الله) هل هو حديث أو قديم؟ لا شك في أنّ هذهِ الشبهات والحوارات لو جوبهت في الماضي بالتهويل والضجيج وسياط التكفير وخنقت في مهدها لما شهدنا في عصرنا كل هذا التراث الثقافي. إن أمنية كل محقق أن يعمّ علم وحلم أمثال الأستاذ السبحاني في الحوزات العلمية ومحافل العلوم الدينية، ولا يسود الذعر من طرح البحوث والمسائل الجديدة. ولو أن الشهيد المطهري كان قد أوجس خيفة عند دخوله في الجامعة من الشبهات الماركسية والوجودية وخلع رداء الحلم عن قوام علمه لما بلغ ما بلغ من المدارج العلمية، ولو أغلق الإنسان باب ذهنه دون أفكار الآخرين، وخلع على كل ما ورثه من أفكار المتقدمين رداء التعصب، وسلك في تدينه مسلك الخوارج والأشاعرة، فإنه سيسلك طريقاً مخالفاً لتعاليم القرآن والنبيﷺ، حيث كان شعاره الدعوة إلى التعقل في جميع المواطن.

٤ـ إن الذين لا يسعهم تحمّل طرح هذهِ البحوث، لو كان لديهم القدرة على التحقيق والتتبع، وراجعوا كتب الأئمةعليهم السلام في الاحتجاج، لوجدوا أن الأئمةعليهم السلام لم يستخدموا

بإزاء الشبهات ـ التي يزعم الكثير من العلماء المعاصرين تفشي فسادها في كل مكان ـ سوى سلاح العلم وذخيرة الحلم، ابتداءً من شبهات التجسيم إلى سهو الأنبياء وأخطائهم، وإنكار المهدوية وعصمة الأئمة، وعلمهم بالغيب، مما كان يطرح بحضرتهمعليهم السلام ، ولولا إجاباتهم العلمية المبثوثة في تضاعيف الكتب لما بلغت المعارف الإسلامية والشيعية هذا المستوى من القوّة والرصانة. ومن الأمور التي تثير الحسرة عند كل مفكر عدم ظهور أمثال الدكتور سروش بين الحوزويين والجامعين، ولو لم يقترن هذا الحضور بالمسائل السياسية لكان من المحتمل أن ينحو تفكير أمثال الدكتور سروش منحىً آخر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أولئك الذين يواجهونه علمياً.

وما أروع الحديث الوارد عن الأئمة الأطهارعليهم السلام ، حيث قالوا: «اضربوا بعض الرأي على بعض حتى يتولد منه الصواب».

إن طرح المسائل التي تبدو غريبة لدى البعض إذا جوبهت بالشجب والإنكار، واعتبرت مختومة، دون معالجتها بأسلوب علمي، فسوف لا ينتج عنها إلا مزيدٌ من الشبهات غير المجاب عنها، لقد طرح السيد مجتهد الشبستري بحثاً حول القراءة النبوية عن العالم فأدى ذلك إلى إغلاق مجلة المدرسة، فاختفى الكثير من الأجوبة العلمية، أو المسائل الأخرى التي كان من الممكن طرحها إلى جانب ذلك البحث، وذلك لأن إغلاق مجلة بسبب نشرها لمقالة علمية تقتل طموح المحقق، فبماذا يفكر أولئك الذين يتصورون أنفسهم قد أدوا ما عليهم من الوظيفة الشرعية والثقافية بإغلاقهم مجلة، ومنعها من الصدور، في حين أنهم لا يمنعون سوى تقدم العلوم وانتعاشها.

٥ ـ من المشاكل التي يعاني منها بعض العلماء الكبار؛ بسبب كثرة مشاغلهم، الاكتفاء بالتقارير التي تنشرها وسائل الإعلام عن الحوارات العلمية، وللأسف الشديد علينا القول: إن الاتجاهات العلمية أخذت في عصرنا الحاضر طابعاً حزبياً وسياسياً، فيتم الترويج لمقالة أو رأي علمي بإعطائه عنواناً جارحاً أو مثيراً. وبطبيعة

الحال لا يمكن الحكم على مقالة أو رأي علمي دون قراءته بأجمعه بدقة وتمحيص. ففي هذا العصر؛ وبسبب تطور العلوم وشموخ العقل الناقد، فقد الكثير من الأمور ـ التي كانت مقبولة في السابق ـ بداهتها، وخضعت لمجهر النقد والتحليل، فعلى علماء الحوزة أن يتقبلوا عناء البحث، وإظهار هذهِ المسائل على العلن، وعلى الطلاب والمبدعين إن يواجهوا هذهِ المشاكل، ولا ينبغي لنا أن نجيز طرح مسألة علمية وشجبها من خلال حمل عدد من اليافطات فور الانتهاء من صلاة الجمعة، أو في الأماكن الأخرى، وحتى من خلال الأبواق والخطب؛ فإن مثل هذهِ السلوكيات مرفوضة من قبل أئمة الدين، ولا يستسيغها العالم المعاصر.

نص المناظرة المكتوبة بين الشيخ السبحاني والدكتور سروش

تنويه

بعد نشر البحوث والنظريات الأخيرة للدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ عبر وسائل الإعلام المكتوبة والإلكترونية بادر عدد من المفكرين في الحوزة والجامعة إلى تقييم هذهِ البحوث وإخضاعها للنقد والتمحيص، وكان أحد هذهِ الأجوبة مقالاً بقلم الشيخ جعفر السبحاني، وبعد ذلك بعث الدكتور سروش رسالة جوابية على مقال الشيخ السبحاني، فردّ الأخير على هذهِ الرسالة ثانية، وقد تم نشر هذهِ الرسائل الثلاث في الصحف.

الرد الأول للشيخ جعفر السبحاني

تمهيد

لقد بلغت عداوة الغرب للإسلام ذروتها، بعد أن حمل الإعلام الهولندي لواءها بالأمس ليدفعه اليوم إلى الإعلام الدانمركي، فيبلغنا أن البلد الأخير قد نهض بأعباء

مناهضة الإسلام من خلال الفن التشكيلي، ويسعى إلى تشويه صورة النبي والقرآن أمام الرأي العام من خلال الرسوم الكاريكاتورية وعرض الأفلام، في مثل هذهِ الظروف والأوضاع قرأت حواراً للسيد عبد الكريم سروش قد نُشر على أحد مواقع الإنترنت.

ولا أستطيع القول من دون دليل قاطع أن ما قرأته في هذا الحوار يمثل رأي الدكتور سروش، إلا أنني أستطيع أن أعتبر سكوته وصمته إزاء هذا التقرير ذنباً لا يغتفر. ففي الظروف التي شمر فيها ملاحدة الغرب عن سواعدهم لمحاربة الإسلام وتهميش المسلمين يصدح شخص عاش في الأوساط الإسلامية، وترعرع بين العلماء والمفكرين، ولطالما كان كلامه زينة الإعلام الإيراني، بكلام مفاده أن القرآن الموجود بين أيدينا هو من صنع النبي، وقد تفتق عنه ذهنه! وإنّ النبي كان له الدور المحوري في إيجاد القرآن!

لقد أرسلت رسالة مفتوحة للسيد سروش نوهت فيها إلى شطحاته في مسألة الإمامة والخلافة، وطالبته مرة أخرى بالعودة إلى أحضان الأمة الإسلامية، وخاصة العلماء والحوزات العلمية، وليعلم أن هذا النوع من الضوضاء والضجيج سريع الزوال، فهو كزبد الأمواج التي تتكسر على رمال السواحل، ثم تضمحل ولا يبقى منها أثر، ولا يبقى غير الحق والحقيقة، وكنت أتصور أن تلك الرسالة الأبوية ستؤثر فيه ـ إذ أعرب الذين قرأوها عن إعجابهم بها ـ إلا أن حواره الأخير قد زاد من حزني وأسفي، وأخذت أفكر في مدى سعة هوّة الانحراف لدى هذا الشخص، وكونها آخذة في الاتساع يوماً بعد يوم، وطفقت أتساءل عن سبب ذلك، مع أنه ربيب الحوزة والجامعة. وبرغم صباحة وجهه وعذوبة بيانه، وقد كان مدرساً لنهج البلاغة مدة طويلة، وكان يفسر خطبة همام بأسلوب مؤثّر وأخاذ، فما الذي أصابه يا ترى حتى يبتعد عن هذهِ المجموعة كل هذا البعد؟!

إلا أنني سأتجاوز هذهِ المقدمة، وأبقي على بوابة الأمل في صلاحه مفتوحة على

مصراعيها، من خلال كتابة هذهِ الرسالة، ونقد أفكاره، عسى أن يقرأها، ويعود إلى أحضان الإسلام.

مذهب الشك أو السفسطة، آفات ومخاطرات

ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان القديمة جماعة تقول بمذهب الشك في كل شيء، حتى في وجودهم، وأخذوا يشيعون أفكارهم وعقائدهم الغريبة، وقد سيطر الفكر السفسطائي على الذهنية اليونانية ردحاً من الزمن، حتى تم القضاء عليه بعد ذلك من قبل الحكماء والعلماء الكبار، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث أظهروا المغالطات التي كانت تنطوي عليها أدلتهم، وتمكنوا من القضاء على وباء السفسطة، وتمكن أرسطو من خلال تدوين علم المنطق من تنظيم الفكر على الأسس الواقعية، وبرغم ذلك لم يمض وقت طويل حتى ظهر مذهب آخر باسم (اللاأدرية) على يد (بيرهون، ٢٧٥ ـ ٣٦٥م)، وتحول مذهب إنكار الواقع إلى مذهب الشك المطلق، إلا أن هذا المذهب لم يكتب له البقاء طويلاً، وسرعان ما دفن في مقابر التاريخ .

إن لفلاسفة الإسلام، كالشيخ الرئيس، ومن بعده صدر المتألهين، كلاماً جميلاً في هذا الشأن، يمكن للراغبين مراجعته في كتابنا «نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية».

وقد ظهر مذهب التشكيك في الانبعاثة الغربية التي حدثت مؤخراً، متخذة هيئة علمية، وقد تجلت همم مجموعة من فلاسفة الغرب ـ بدلاً من رفع بناء الفلسفة الرصين ـ في تقويض هذا البناء ثانية، وكان كلّ ما أبدعوه هو الحديث بشك وترديد، وكما قال السيد فروغي: لم يبلغ إبداع الفلاسفة الإنجليز إلا أن حطموا صرح الفلسفة الرفيع الذي كان قائماً، دون أن يضيفوا شيئاً جديداً.

لا جدال في كون الشك معبراً إلى اليقين، فما لم يشك الإنسان لا يصل إلى اليقين، إلا أن الشك إنما يكون مرغوباً فيه إذا كان قنطرة موصلة إلى اليقين، وأن يكون ممراً لا

مقرّاً، ولكن للأسف الشديد يبدو أن الشك عند هذهِ الجماعة قد أضحى مقراً، ولم ينظروا إليه كممرّ.

والآفة الأخرى الناتجة عن هذا النهج التشكيكي تكمن في طرح النظريات دون إقامة أدنى دليل أو برهان عليها، وكلما قيل لهم: ما هو دليلكم على ذلك؟ يقولون: (I think)، أي: (أنا أفكر)، ولكن سؤالنا هو: لماذا تلجأون إلى مثل هذا التفكير؟ وإذا قيل لهم: هاتوا برهانكم يغدو السؤال محظوراً!!

يقول الشيخ الرئيس: كلما قبل شخص كلام آخر من دون دليل يكون منسلخاً عن الفطرة الإنسانية، ولكن للأسف الشديد يبدو أن هذا الداء (التنظير من دون دليل) ـ ومن خلال الخطب الحماسية ـ آخذ في الاتساع تدريجياً، في حين أن منطق القرآن يقول: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ﴾.

لقد أبدى السيد سروش في بحثه ا لسابق (بحث الإمامة والخلافة) جفاء بالنسبة للأئمة عليهم السلام، إلا أنه تمادى في بحثه هذا بشكل أكثر، حيث تطاول على حريم الوحي والقرآن، وأنا أسأل الله أن يقف عند هذا الحد، ولا يتمادى أكثر فيعرض سعادته الأخروية (وهو يريدها قطعاً) إلى الخطر.

خلاصة نظرية البُعد البشري في الوحي والقرآن

الحقيقة أنه وقع في بيان نظريته في الاختلاف والتناقض، ولم يتمكن من لملمة أطرافها وحصرها في نقطة واحدة، وقد خبط، كما يقول المثل، خبط عشواء، حتى إذا تم الاعتراض على نقطةٍ أمكنه المحيص عنها، وهنا ننقل كلامه في عدة نقاط:

١. تجربة كتجربة الشعراء!

يقول الدكتور سروش: إن الوحي إلهام، وهو نفس التجربة التي يتلقاها الشعراء

والعرفاء، وإن كان النبي يحصل عليها بمستوى أعلى، وإننا نفهم الوحي في عصرنا المتطور من خلال الاستفادة من الاستعارات الشعرية، وقد ذكر أحد فلاسفة المسلمين أن الوحي أعلى درجات الشعر.

وقفة تحليلية نقدية

إن هذهِ النظرية ليست نظرية جديدة، فهي نفس ما كان يقوله المشركون في مكة بشأن تفسيرهم لظاهرة القرآن، حيث كانوا يقولون: كما يخلق امرؤ القيس المعاني والألفاظ في ضوء الإلهام كذلك يصنع محمد، حيث يصوغ الألفاظ والمعاني، ومن المؤكد أن مرادهم من الشعر ليس هو الشعر المنظوم، بل هو ما يتوصل إليه الإنسان ويتخيله عن طريق التفكير، سواء أكان في قالب النظم أو في قالب النثر، والقرآن الكريم ينقل هذهِ النظرية عنهم وينتقدها، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصافات: ٣٦)، وقال أيضاً: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (الطور: ٣).

وأحياناً يفسرون القرآن بأحد طرق ثلاثة تنتهي بأجمعها إلى غاية واحدة، وهي أن القرآن من بنات أفكار النبي، فيقولون حيناً: إنها أحلام ومنامات، وتارة: إنه متقوّل على الله، وتارة أخرى: إنه شاعر صاغ تصوراته في قالب القرآن، قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ (الأنبياء: ٥).

وقال تعالى في نقد هذهِ الأقوال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ﴾ (الحاقة: ٤١)، وفي آية أخرى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يونس: ٦٩).

إذاً فقد صنف المشركون النبي في عداد الشعراء، وإن النظرية التي نناقشها هنا ليست سوى صدىً لما كان يردده المشركون، وإن كان قد عبر عنها بكلمات أسمى، إلا

أن منشأ القولين واحد.

ولو أنه قال: إن الشعراء كانوا يستلهمون أفكارهم من أنفسهم، في حين أن النبي يستلهمها من المقام الربوبي، لكان حمل المتعاطفين في كلامه من باب عطف المتباينين، وقد ثبت في محله أنّ عطف المباين على المباين مُخِلٌّ وقبيح.

وإذا أعرضنا عن ذلك نتساءل عن دليل هذهِ النظرية؟ هل هناك شاهد عليها؟ للأسف فإن هذا الحوار بأجمعه عبارة عن سلسلة من التصورات والمفاهيم غير المدعومة بدليل يثبتها، فلو كان القرآن في حقيقته مجرد خيال شعري، وإن كان على مستوى أعلى، فما معنى تحديه ولو بالإتيان بسورة واحدة مثله؟ فأي شاعر تحدى الآخرين طوال حياته الشعرية وأعجزهم أن يأتوا بمثل قصائده إلى يوم القيامة؟

وهنا يمكن القول أيضاً لصاحب هذهِ النظرية: إن التفسير الذي تقدمه عن القرآن لا يعدو في واقعه أن يكون نوع تجربة شعرية ليس إلا، أي إن نفسكم قد تفتقت عن هذهِ النظرية، وألقتها على صفحة الذهن، وأجرتها في مداد القلم وأطراف اللسان، دون أن يكون هناك واقع وراءها.

فلو كان الشعر وما شابهه فاقداً لقيمة الخلود كان كلامك من هذا السنخ أيضاً.

٢. فرضية خلق النبي للقرآن وإبداعه له!

وقال في موضع آخر: إن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذهِ المسألة، فالنبي يستولي عليه نفس إحساس الشاعر، وإن هناك قوة خارجية تسيطر عليه، ولكن في الحقيقة فإن شخص النبي في تلك الحالة يمثل كل شيء، فهو الخالق والمبدع، ولا موضوعية للحديث في كون هذا الإلهام من الداخل والخارج؛ إذ لا تفاوت ولا تمايز على مستوى الوحي بين الداخل والخارج.

الخلط بين التجربة الشعرية والتجربة النبوية، اتّباع سبيل المستشرقين!!

إن هذا الكلام يعني أن صاحب هذهِ النظرية يرى أن القرآن تجلٍّ لما يكمن في شخصية النبي الأكرمﷺ، وهو ما يصطلح عليه بالوحي النفسي، وإن أول من فسر الوحي بشأن الأنبياء من خلال تجليات الشخصية الباطنة هم القساوسة والمستشرقون في بعثاتهم التبشيرية، وأكثر من أثار الغبار حول هذهِ المسألة مستشرق يدعى (درمنغهام)، حيث سعى من خلال محاولاته الصبيانية إلى التعريف بمصادر القرآن، وأن منها تجليات الشخصية الباطنية، وقد بيّن نظريته على النحو الآتي: لقد أدرك محمد بعقله الباطن ـ أو بعبارة أخرى عصرية: شخصيته الباطنية ـ خواء الشرك، ولكي يبلغ مقام النبوة جرّد نفسه لعبادة الله، وأخذ ينفرد في غار حراء متعّبداً حتى بلغ به الإيمان أعلى درجاته، واتسعت آفاقه الفكرية، وتضاعفت بصيرته، حتى غدا جديراً بتحمل أعباء النبوة وهداية الناس، فكان دائم التفكير حتى أيقن أنه ذلك النبي الذي اختاره الله لهداية الناس، وقد كان هذا الوعي يتراءى له وكأنه وحي من السماء ينزل عليه وأن ذلك الخطاب يبعثه الله إليه عن طريق جبرائيل[1].

إن الذي يميز إحساس الشعراء عن إحساس الأنبياءعليهم السلام، هو ذلك الأمر الذي لم يعترف الدكتور سروش بموضوعيته، فإن مصدر إلهام الشعراء ينبع من داخلهم، في حين أن مصدر إلهام الأنبياء ينزل عليهم من الخارج.

وإن الذين لا يمتلكون باعاً في المسائل الفلسفية والعرفانية لا يستطيعون التفريق بين هذين النوعين من الإلهام والإحساس، ولذلك كان المشركون في عصر رسول اللهﷺ؛ بسبب عدم قدرتهم على التمييز بين هذين النوعين من الإحساس، يتساءلون عن كيفية إمكان أن يلهم شخص من خارجه ويؤمر بهداية الناس؟ وقد عكس القرآن تفكيرهم

---

(١) الوحي المحمدي: ٨٦.

هذا على النحو الآتي: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾ (يونس: ٢).

لقد كانت للمناوئين في مواجهة الوحي المحمدي عبر التاريخ توجيهات وتصورات، إلا أن ماهية هذهِ التوجيهات والتفسيرات الباطلة واحدة في جميع العصور، فالذي نشهده حالياً هو نفس التهم والشتائم والسفاسف التي كان يطلقها أبو جهل وأبو سفيان، ولكن بأسلوب عصري بعد إلباسها ثوب التحقيق العلمي.

٣. نظرية الصياغة النبوية للمفاهيم الإلهية، أزمة فراغ الأدلّة

ذهب صاحب هذهِ النظرية في العبارات المتقدمة عن طريق الإجمال والتفصيل إلى أن القرآن من صنع النبي، وأن النبي ﷺ هو خالق القرآن، إلا أنه قال في هذا الحوار نفسه في موضع آخر: كما أن النبي خالق للوحي بنحو آخر، أي إن الذي يتلقاه من الله تعالى هو مضمون الوحي، إلا أنه من غير الممكن نقل هذا المضمون إلى الناس؛ لكونه فوق مستوى فهمهم، بل هو فوق الكلمات، فالوحي لا صورة له، ومسؤولية النبي أن يعمل على تصوير هذا المضمون ليضعه في متناول جميع الناس.

فهو يعتبر أن المفاهيم والمعاني صادرة من عند الله، إلا أن الشكل والصورة والألفاظ والكلمات من صنع النبي، وبذلك ينكر شطراً من إعجاز القرآن المتمثل في جماليه الألفاظ ومتانة التعبير.

وعليه يكون القرآن عملاً مشتركاً بين الله والنبي، وكأنّ القرآن شركة استثمارية، يكون فيها التمويل على الله، والتسويق على النبي الأكرم ـ والعياذ بالله ـ.

وهنا نتساءل: أليست هذهِ النظرية أدنى من النظرية الأولى؟ ففي تلك النظرية كان كل شيء ينسب إلى رسول الله، سوى رابطة ضعيفة مع الله، ولكن هنا توجد مشاركة لا صورة لها من قبل الله، وصياغة وتصوير من قبل النبي!

وكذلك ينبغي أن نسأل: ما هو دليلكم على هذهِ المشاركة؟ فالله القادر على إنزال المفاهيم هل يعجز عن تصويرها وصياغة قوالبها اللفظية؟

مضافاً إلى ذلك فإن القرآن يشهد على خلاف هذهِ النظرية، حيث أمر النبي مراراً أن يقول: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾، أي إن المفاهيم والصور كلاهما من عند الله.

٤. فرضية التأثير التاريخي في بناء القرآن، إشكالية التناقض مع النص القرآني!!

يذهب صاحب هذهِ النظرية حيناً إلى أن النبي قد أبدع القرآن بشكل مستقل، ويقول: إنهﷺ تولى كل شيء، وكان له دور محوري؛ وتارة يقول: كان هناك نوع من المشاركة بين الله والنبي؛ ويحاول القول تارة أخرى: إن الظروف التي حكمت حياة النبي أنتجت هذهِ المفاهيم والأفكار والمعاني، وبعبارة أخرى: يرى أن الزمان هو الذي أبدع القرآن الكريم، حيث قال: «لقد كان لتاريخ حياته وحياة أبيه وأمه، وفترة طفولته وصباه، وحتى حالاته الروحية، دور في إبداع القرآن، فإذا تلوتم القرآن تشعرون أن النبيﷺ كان في بعض الأحيان فرحاً طروباً وفي غاية الفصاحة، في حين تجدونه في أحيان أخرى مفعم بالضجر، ويلجأ إلى بيان مراده بكلمات عادية جداً، مما يعكس جانب الوحي البشري».

وهنا نقول: إنه يحاول من خلال هذا الكلام تعريف القرآن على أنه كتاب بشري مئة بالمئة، وأن النبيﷺ شأنه شأن سائر المؤلفين الذين يتأثرون في كتاباتهم بالظروف التي تسود حياتهم، وإذا كان ذلك صحيحاً فلماذا يؤكد الله تعالى على نفي ذلك، ولا يرى تأثيراً لغير عامل الوحي في صنع القرآن، حيث قال: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم ٣ـ٥).

إنّ الحديث عن بشرية القرآن الكريم يتناقض ومئات الآيات القرآنية، ومنها:

١ ـ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢).

٢ ـ ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: ١).

٣ ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

٤ ـ ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ (الأنعام: ٩٢).

فبعد هذا البيان الصريح كيف نعده كتاباً بشرياً، وأنه من صنع الإنسان، هذا ولم يشك أحد في صدق النبي صلى الله عليه وآله وأمانته.

قال تعالى: ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (القصص: ٣).

تصرح هذهِ الآية بأن تلاوة الآيات إنما هي من قبل الله، وأن كلا من القالب والمحتوى منه تعالى.

إلى هنا قمنا ببيان أصل نظريته، التي أفادها بأربع صور مختلفة، دون أن يدعمها بدليل، ونفس هذا التناقض خير شاهد على خواء هذهِ النظرية، وعدم قيامها على أيّ أساس.

بين عصمة الوحي وعلم الأنبياء

ولديه أيضاً إلى جانب هذهِ النظرية سلسلة من الشطحات والكلام غير اللائق، نشير إليها بشكل عابر:

١ـ يقول الدكتور سروش: يذهب أكثر المفسرين المعاصرين إلى عصمة القرآن والوحي عن الخطأ في المسائل الدينية البحتة، كصفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادات، ويذعنون بإمكان خطأ الوحي في المسائل المتعلقة بهذا العالم والمجتمع الإنساني، وأن ما يقوله القرآن حول الوقائع التاريخية وسائر الأديان وسائر الموضوعات العلمية الأرضية ليس من الضروري أن يكون صحيحاً. ويستدل أكثر هؤلاء المفسرين بأن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يضرّ بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن

النبي إنما يتحدث بالمستوى العلمي الذي توصل له الناس في عصره، كما أنه يتحدث بلسان قومه.

وهنا نقول: إنه يستعمل كلمة (أكثر)، ويتهم بها المفسرين المسلمين، فأيّ مفسر مسلم ذهب إلى إمكان خطأ القرآن في ما يتعلق بمسائل الحياة طوال هذهِ القرون الأربعة عشر؟ لا ينسب هذهِ الفرية إلى القرآن غير المستشرقين وأذنابهم، من قبيل: رئيس الفرقة القاديانية، والمتأثرين بهم، كبعض الكتاب المصريين.

مضافاً إلى أننا نسأل عن معنى التفريق في موارد الخطأ، فيقال بأن النبي في ما يتعلق بما وراء الطبيعة لا يقول غير الحق، ولا يرى سوى الواقع، وأما في ما يتعلق بالمسائل العينية والملموسة فيمكن أن يجانب الصواب والحقيقة؟ ولو تحدّث مفسر واحد حول آيةٍ له فيها رأي شاذ لا يكون كلامه دليلاً ساري المفعول وقاعدة كلية.

يعدّ القرآن الكريم علم النبي أعظم الفضائل الإلهية، ويقول: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً**﴾ (النساء:١١٣)، فكيف يكون العلم الذي عدّه القرآن عظيماً قابلاً للخطأ في القسم الثاني من أقسام الوحي؟

٢ ـ ثم يتمادى أكثر فيصف علم النبي صلى الله عليه وآله قائلاً: لا أتصور أن علمه صلى الله عليه وآله يفوق علم المعاصرين له في ما يتعلق بالأرض والكون والجينات الوراثية، ولم يكن لديه العلم الذي نمتلكه حالياً، ولا يضر هذا بنبوته، لأنه إنما كان نبيّاً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً.

وهنا نتساءل: ما هو دليلكم على أنه لم يكن على علم بهذهِ الأمور، وأن علمه بشأنها لم يتجاوز علم الجاهليين؟

لا نريد البحث هنا حول الإعجاز العلمي في القرآن؛ لأننا تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا (حدود الإعجاز)، فقد كشف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من طريق الوحي، وخلفاؤه المعصومون عليهم السلام كعلي عليه السلام في نهج البلاغة، والإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية، النقاب عن سلسلة من الحقائق العلمية التي لم يكن بإمكان الناس في ذلك

العصر وما بعده حتى تصورها، فمن عدم الإنصاف أن ننكر جميع تلك الحقائق العلمية الواردة في تلك الكتب، ثم نعتذر بأنهﷺ إنما كان نبياً ولم يكن عالماً، وكان رسولاً ولم يكن مطلعاً على الأسرار!

اتهام المعتزلة بالقول ببشرية القرآن

وقد حاول صاحب هذهِ النظرية القائلة بأن القرآن من صنع النبي أن يعثر لنفسه على شريك يحمل عنه وزر هذهِ الفرية، فلم يجد غير المعتزلة، فقال: إن الاعتقاد بأن القرآن نتاج بشري، ويمكن عليه الخطأ بالقوّة قد جاء التلويح به في عقائدهم.

ونقول: إن المعتزلة رغم انقراضهم، وعدم بقاء شخصية علمية بارزة منهم، إلا أن كتبهم بمتناول الجميع، وحاشا هذهِ الفرقة أن تقول بخلق القرآن بمعنى كونه من صنع النبيﷺ.

ولقد تم طرح هذه المسألة أول مرة في القرن الهجري الثاني من قبل النصارى في البلاط العباسي، حيث أثاروا مسألة كون القرآن حديثاً أو قديماً، فذهبت جماعة إلى قدمه، بينما ذهبت جماعة أخرى إلى حدوثه، فقال المحدّثون بقدم القرآن، وقال المعتزلة بحدوثه؛ إذ لا قديم بالذات سوى الله، وجميع ما سواه حادث، ومنها القرآن؛ لأنه فعل الله، وفعله لا يخرج من دائرة الحدوث، وإذا قالوا بكونه مخلوقاً فبمعنى أنه مخلوق لله، لا أنه مختلق، وأنه من صنع بنات أفكار النبي، ولذلك أصرّت رواياتنا على عدم وصف القرآن بالقدم أو الحدوث؛ لما في القدم من شائبة الشرك، ولما في وصفه بكونه مخلوقاً من محذور إساءة الاستفادة والذهاب إلى اختلاقه، وأنه من صنع النبي، ولذلك كان المشركون في عصر رسول اللهﷺ يستخدمون هذا التعبير ويقولون: ﴿**مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ**﴾ (ص: ٧).

مولوي والعرفاء بين بشرية القرآن وإلهيته

ولكي لا يبقى وحيداً أيضاً لجأ إلى مولوي وقال: إن القرآن مرآة ذهن النبي، والدارج في صميم كلام مولوي أن شخصية النبي وتغيّر أحوالها وأوقاته السعيدة والعصيبة منعكسة بأجمعها في القرآن.

ونقول: من السهل أن تنسب شيئاً إلى شخص، ولكن من الصعب إثبات ذلك، ففي أي بيت ورد ما استفاده الدكتور سروش؟ والحال أن لمولوي مئات الأبيات الشعرية التي تتحدث بصراحة عن خلاف ما يقوله سروش، ومنها ما مضمونه: «ما إن نزل القرآن حتى وصفه الكافرون بأنه من الأساطير، في حين أنه كان جارياً على لسان النبي، ولكن من قال: إنه ليس من الحق فهو كافر».

تحديد وظيفة المسلمين

وفي ختام كلامه يتوجه إلى المسلمين ويحدد لهم وظيفتهم، ويقول: إن واجب المسلمين حالياً أن يترجموا جوهر القرآن بما يتناسب واختلاف الزمان.

وسؤالنا: بعد أن ذهبتم إلى كون هذا الكتاب بشرياً وقابلاً للخطأ، فما هي الضرورة إلى ترجمته وتفسيره؟ وما هي ضرورة التستر على هذهِ الأخطاء؟ كما إنكم بتعريف القرآن بوصفه كتاباً بشرياً يحتمل في حقه الخطأ قد انسلختم عن المجتمع الإسلامي، وعليه لا نرى حاجة لنصائحكم، فالذي يجوز له أن ينصح هو الداخل في ربقة المجموعة، وأما الخارج عنها فلا يصلح لقيادتها ونصحها ووعظها.

وفي الختام أكرر القول بأنني قد كتبت هذهِ الرسالة والحزن والألم يعتصرني بشدة، ولكن مع ذلك آمل أن لا يكون هذا الحوار قد جرى مع الدكتور سروش، وأن لا يكون ما ورد فيه قد صدر عنه حقيقة، أو نتمنى في الأقل أن يكون المترجم أو المترجمون قد اخطأوا في ترجمتهم، وفي هذهِ الصورة عليه أن يقوم برفع الشبهات لتعود المياه إلى

مجاريها، وأطلب من صاحب النظرية مراجعة كتابنا (نقد بيست وسه سال) حول الوحي النبوي والشبهات التي أثارها المستشرقون وأذنابهم حوله، فقد أثبتنا فيه بوضوح أن جميع هذهِ الشبهات المنمقة تعبير آخر عن الشبهات التي أثارها المجتمع الجاهلي، فالمحتوى واحد والأسلوب مختلف، والفارق بينهما أن العربي الجاهلي في عصر الرسالة لبساطته كان يطلق الشبهة عارية صريحة، في حين أن المتجددين يمنحونها صبغة علمية، ويقدّمون السراب بوصفه ماءً!

جعفر السبحاني

٦/ ١٢/ ١٣٨٦ هـ ش (٢٠٠٨م)

البشر والبشير: جواب د. سروش على رسالة الشيخ السبحاني

بعد التحيّة والسلام، لقد قرأت رسالتكم الأبوية الموقرة، فوجدتها مشتملة على الموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ولست أشك في أن واجبكم الديني وغيرتكم الإيمانية هي التي دفعتكم إلى كتابتها، ولا أجيز لنفسي أن أقول ـ كما قلتم ـ أنّ هناك أيادي خفيّة تعمل على توظيفكم لتحقيق مآربها، إذ ليس هناك ما يدعو إلى ذلك، ولا أمتلك دليلاً عليه، ولا أجد التفوّه بمثل هذهِ الكلمات لائقاً بالبحث العلمي والمنصف، وقد سبقكم أربعة من فضلاء الحوزة العلمية، فأسهموا في مناقشة هذا البحث بأسلوب علمي وتحليلي واستدلالي بعيد عن التهويل والتكفير، وقد عجبت من قولكم: يمكنني اعتبار سكوته تجاه هذا التقرير ذنباً لا يغتفر، فهل أيقنتم بأنني آثرت السكوت ولم أتكلم في هذا المورد؟ ألم تقرأوا الحوار الذي أجريته مع جريدة (كارگزاران) حول هذا الموضوع؟ أم أن الذنب يعود إلى أولئك الوشاة الذين يعملون على تقطيع الحقائق، فينقلون منها ما يروقهم، ويُعرضون عما لا يروقهم؟ وهنا سأنقل ذلك الحوار بعينه، ثم سأتعرض بالتفصيل إلى شطر مما ذكر إجمالاً، وستجدون فيه

إجابات صريحة وكافية عن الكثير مما ذكرتموه، وذكره آخرون غيركم، من الانتقادات، وإني لعلى ثقة من أنكم لو سبق أن اطلعتم عليه لكفيتم مشقة الرد، وشملتنا رأفتكم، وكان لنقدكم منحىً آخر.

كلام محمد إعجاز محمد، نص حوار صحيفة كاركزاران مع د. سروش

۞ ذكرت بعض الصحف والمواقع على شبكة الإنترنت أنّ الدكتور سروش أنكر نزول القرآن من قبل الله، ورأى أنه كلام بشري صدع به محمدﷺ، فهل هذا صحيح؟

۞ ربما أرادوا بذلك مجرد المزاح، أو كانت وراء ذلك دوافع سياسية وشخصية، أسأل الله أن يكونوا قد غفلوا عن حقيقة المعنى الذي أردته، وإلا فإن الذي يدرك الولاية الإلهية العامة، ومعنى قرب الأولياء من الله، ويعلم تجربتهم الاتحادية به، لا يتفوه بمثل هذا الإنكار، إن أولياء الله قد بلغوا من القرب من الله أن فنوا فيه، وأضحى كلامهم عين كلام الله، وأصبح أمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبه وبغضه، لقد كان النبي الأكرم بشراً، وقد أقر نفسه ببشريته ﴿**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَراً رَّسُولاً**﴾، ولكن في الوقت نفسه فإنّ هذا البشر قد اصطبغ بصبغة إلهية، حتى ارتفعت الوسائط بينه وبين الله تعالى، بما فيها جبرائيلعليه السلام، فكانت جميع أقواله جامعة بين «كلامه الإنساني والوحي الرباني»، دون أن يكون هناك اختلاف بينهما.

أرجو من خلال التأمل في هذهِ الوقفة العرفانية أن تنحل عقدة الإشكال، وينجلي سرّ الكلام.

أين أصبح دور جبرائيل في الوحي؟!

۞ قد يقال: على هذا الأساس ما هو دور جبرائيلعليه السلام في إنزال الوحي؟

۞ يرى العرفاء أن جبرائيلعليه السلام لم يكن أقرب إلى الله تعالى من محمدﷺ، بل إن

جبرائيل تابع للنبي، وقد عجز جبرائيل في ليلة المعراج عن مواصلة المشوار مع النبيﷺ وخشي من احتراق جناحه إن واصل العروج؟ وإلى هذا المعنى أشار الإمام الخميني بقوله: «إن النبيﷺ كان هو الذي يُنزل جبرائيل»، فهل يعني هذا أن الله لم ينزل جبرائيل؟!

إن قولنا: القرآن كلام محمدﷺ بمنزلة قولنا: القرآن معجزة محمدﷺ تماماً، فكلاهما ينتسب إلى الله وإلى النبيﷺ بمقدار واحد، والتأكيد على أحدهما لا يعني إنكار الآخر، فكل ما يحدث في العالم إنما هو بعلم الله وإذنه وإرادته، وهذا مما لا يرتاب فيه موحِّد، فكلنا يعلم أنّ التفاحة ثمرة شجرة التفاح، فهل يتعين علينا أن نقول: إنّ التفاح ثمرة شجرة الله حتى نغدو موحِّدين؟ لا يليق بنا أن نلبس هذهِ الأشعرية القديمة مسوحاً تقديسياً معاصراً، بل علينا أن نتكلم وفقاً للقواعد، وأن ندرك معاني الكلام الدقيق، والذي ينطوي على الأسرار، على نحو حسن، فالقرآن ثمرة الشجرة الطيبة لشخصية محمدﷺ التي أثمرت بإذن الله: ﴿**تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا**﴾، وهذا هو عين نزول الوحي والتصّرف الإلهي.

وهنا أتقدم بنصيحتين للمنصفين ـ أما غير المنصفين فلست أتقن اللغة التي يتكلمونها ـ بأن يتجنبوا سوء الظن بأولياء الله، وأن لا يحسبونهم بعيدين عن الله، وأن لا ينزلوا أحبّاء الله عن مسند القرب الإلهي (تم نصّ الحوار).

إذاً فكون القرآن محمديّاً (ومحمدﷺ إنسان من جميع جهاته) أمر معقول ومبرهن، تدعمه الكثرة الكاثرة من العرفاء والمفكرين المسلمين، ويحمل من العمق ما يفوق عمق جبرائيلية القرآن، بمئات المرات ـ وهذا لا ينافي جبرائيلية القرآن وقوله تعالى صريح في: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ**﴾ ـ، وذلك لأنه كما قال الإمام الخميني، وهو الذي يقوله جميع العرفاء المسلمين: إن النبي الأكرم هو الذي كان ينزل جبرائيل، وفي هذهِ النسبة إلى الله يتحد الداخل والخارج، كما هو الحال بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، والفوق والتحت.

والى هذا يرجع قولي بعدم الاختلاف بين الظاهر والباطن في ظاهرة الوحي، فالله الذي يعرف الموحدون الصادقون حاضر في وجود النبي وخارجه بنفس النسبة، ولا فرق بين أن نقول بأنّ الله أو جبرائيل يحضر الوحي من الخارج أو في الداخل، فليس الله بعيداً عن النبي، ولا النبي بعيداً عن الله. ولست أدري سبب الغفلة عن قرب الحق من العبد، واندكاك الممكن في الواجب، وسيادة فكرة السلطان والسفير والرعية بدلاً من ذلك، وهو ما تجلى في إيضاحات الشيخ السبحاني!

ملابسات وضع الوحي في السياق الشعري

مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة (والإبداع الفني بشكل عام) لدرك ظاهرة الوحي الغريبة، والتعرف عليها بشكل أفضل، وذلك في مقام التصوير فقط. وقد سبق أن ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك، حيث قال: لكي ندرك ظاهرة الوحي يمكننا الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ﴾.

ينبغي الالتفات إلى أن الشعر ـ بحسب المفهوم المعاصر ـ الذي يعد بمنزلة الفن الخلاق المتسامي يختلف كثيراً عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان، وإنّ توظيف الفن لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئاً، ولا يزيد من شأن أبي لهب خردلة، كما أن العلامة الطباطبائي يعتبر الوحي شعوراً خفياً، وأما أنا فأرى التعبير بالفن الخفي أنسب.

لماذا استحضار مولوي؟!

من دواعي سروري أن أجدكم متفقين معي في أن الاستشهاد بأشعار مولوي استشهاد بتجارب وحكم عارف لهُ باع طويل وراسخ في العرفان الإسلامي، وأن

الاستشهاد بشعره لا يعني الاستعانة بالشعر بما هو شعر، هذا مع أن المولوي في ديوانه المثنوي ناظم، وليس شاعراً، ورجائي من الشيخ السبحاني أن يقرأ هذا السفر الشريف بدقة، وأن لا يكتفي ببعض الكلمات المشهورة عنه، فيكون انتقائياً في أحكامه.

النبي في الوحي بين البشرية والإلهية... بين ثقافة الوصل ونهج القطع

لست أدري لماذا غفل الشيخ السبحاني عن كلّ ما صرحت به بشأن إلهية نفس النبي صلى الله عليه وآله، وفسر البشرية بمعنى النطق عن الهوى؟ فبماذا نسمي هذهِ الغفلة؟

إن النبي محمد صلى الله عليه وآله، وهو الفاعل والقابل للوحي، بشرٌ مؤيد ومطهر، وكلّ إناء بالذي فيه ينضح، ولا تثمر الشجرة الطيبة إلا ثمراً طيّباً، وإذا تجاوزنا النبي فإن غير المعصومين من الناس، من أمثالكم، وأمثال السيد البروجردي، وابن سينا، وسعدي، وناصر خسرو، وكانت، وديكارت، وبوبر، كانوا مثل النبي صلى الله عليه وآله، ولم يكن ما صدر عنهم من الإنجازات والإبداعات قد صدر بفعل الأهواء؟ فحتى لو فرضنا أن وحي النبي صلى الله عليه وآله كان بشريّاً بالكامل فلا يعني ذلك بالضرورة أن يكون صادراً عن الهوى؛ وذلك لأن هذا الوحي برغم كونه بشرياً فهو إلهيّ في الوقت نفسه، أي أنه أمر من أمور ما وراء الطبيعة، قدّر له أن يتقدّر بأقدار الطبيعة، وهو أمر متعالي قدّر له التنزل، وهو نفسٌ قدّر له أن يخرج من مزمار، وهو إلهي قدر له أن ينبثق من لسان بشر، وهو صادر عن إنسان مفعم بوجود الله.

أسأل الشيخ السبحاني أن يمنحني الحق في أن أصف ميتافيزيقيته بمتافيزيقيّة البعد والفرق، وأن أصف ميتافيزيقيتي بميتافيزيقية القرب والوصال؛ فإنّ التصور الذي يحمله عن الله تعالى ومحمد صلى الله عليه وآله بمثابة الخطيب واللاقطة (أو مسجل الصوت)، فالخطيب يتكلم، واللاقطة تعمل على نقل صوته، أي إن النبي مثل اللاقطة، ليس سوى أداة وعدّة، وأين ذلك من نزول القرآن على قلب محمد صلى الله عليه وآله؟! وكأنه يتصور

نزول القرآن على لسان محمدﷺ، وليس على قلبه، وأما التصوير الذي أحمله عن تلك الرابطة، التي هي «أقرب من حبل الوريد»، فهو رابطة النفس والجسد، أو بعبارة أوضح: رابطة المزارع والشجرة، فالمزارع يدفن البذرة في رحم الثرى، والشجرة تعطي الثمرة، وهذهِ الثمرة مدينة في كل ما تشتمل عليه من اللون والنكهة والطعم والشكل والفيتامينات إلى الشجرة التي أثمرتها، والشجرة مدينة بدورها إلى التربة الصالحة والنور والغذاء والهواء الذي تحصل عليه، وهذا كله إنما يكون بإذن الله، ولا يشك الموحدون في ذلك، بل إن وجود الشجرة هو عين إرادة الله وإذنه، وليس ذلك من قبيل الأمور الاعتبارية بين الناس من إصدار أحدهم أمراً وقيام الآخر بتنفيذه، وأنا أعجب من اعتباركم النظام الإلهي بمنزلة الأنظمة الإدارية والتنفيذية السائدة بيننا نحن البشر.

وبعبارة أوضح: رغم كون الأشياء بأجمعها ذات طبيعة إلهية إلا أن كل ما في الطبيعة طبيعي، وكل ما في البشر بشري، وكل ما في التاريخ تاريخي، ولذلك فإن للنبي في مسألة الوحي دوراً موضوعياً، وليس طريقياً، وهو بشر نزل عليه القرآن وصدر عنه، وقد ورد كلا هذين التعبيرين في القرآن، فكل من قيد (النزول) و (البشرية) حاضر في أعمق معاني الوحي، ومن دون أخذ هاتين الصفتين بعين الاعتبار لن يكون بالإمكان تقديم تفسير منطقي للوحي وبعبارة أوضح: لا نقول: إن الله لا يثمر، وإنما نقول: على الله لكي يثمر أن يخلق شجرة، لتقوم تلك الشجرة بالإثمار، ولا نقول: إن الله لا يتكلم، وإنما نقول: إذا أراد الله التكلم فعليه أن يصدع بالكلام من خلال نبيه، ويعدّ كلام النبي عندها كلام الله.

طبقاً لتصوير الشيخ السبحاني يتمكن الخطيب من قول كل شيء عبر اللاقطة، ابتداء من الشعر إلى الفلسفة والرياضيات، ومن العربية إلى الإنجليزية والصينية، وأما طبقاً لتصويري فإن كل ثمرة لا تنتج من كل شجرة، فشجرة التفاح لا تثمر سوى التفاح، وإنه لمن الأشعرية البحتة أن نقول بصدور كل ثمرة من كل شجرة.

وحتى في تصوير الخطيب واللاقطة فإننا نجد للاقطة دوراً تضطلع به، فتفرض محدوديتها على صوت الخطيب وتتحكم به.

وهكذا يكون المعنى غير المصور من الله، والصورة من محمد، والنفخ من الله، والمزمار من محمد، والماء من الله، والوعاء من محمد، فالله هو الذي صب بحر وجوده في وعاء شخصية باسم محمد بن عبد الله ﷺ، يغدو بذلك كل شيءٍ محمدياً، فمحمد عربي فكان القرآن عربياً، وقد عاش في الحجاز وبين القبائل العربية التي تقطن الخيام فنجد الجنة تتصف أحياناً بهذا الطابع العربي، حيث يقول تعالى في سورة الرحمن: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الخِيَامِ﴾، وتكتسب بلاغة القرآن تبعاً لأحوال الرسول أفولاً وصعوداً، وعلى هذا المعنى تحمل تبعية الوحي وجبرائيل للنبي، ومدعى أبي نصر الفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي من تدخل قوة النبي التخيلية وتأثيرها على الوحي، وعلى حدّ تعبير مولوي: «يزوّد بالتصوير ما يفتقر إلى الصورة».

تتجلى شخصية محمد ﷺ البشرية التاريخية في جميع مواضع القرآن، وإنّ هذه الشخصيّة التي قام الله على تربيتها وإعدادها هي كمال النعمة التي أنعم بها على المسلمين، ومن هنا فإن ما يقوله هذا الولي المؤيد والفاني في ذات الله هو كلام الله، وهل لكلام الله من طريق آخر غير هذا الطريق؟! إذا كان لديكم طريقة أخرى لحل معضلة كلام الله فنرجو إفادتنا بها. وليس يدعمنا هاهنا العرفاءُ فحسب، بل حتى الفلاسفة يشتركون معنا في مواجهة الشيخ السبحاني، ألم يقل الحكماء، وفي مقدمتهم صدر الدين الشيرازي: كل حادث مسبوق بالمادة والمدة؟ وكذلك حادثة الوحي المحمدي إنما حدثت في ظروف مادية وتاريخية خاصة، وقد كان لتلك الظروف مدخلية تامة في تكوين الوحي، ولعبت دور العلة الصورية والمادية للوحي. ولا بد هنا من الالتفات إلى أن المسألة تفوق اللفظ والمعنى، فالمسألة هي مسألة الصورة وعدمها، واللفظ أحد أنواع الصور.

والخلاصة أنّ ما يأتي به محمدٌ ﷺ هي محدوديته العلمية والوجودية والتاريخية وما إلى ذلك مما لا مفر لمخلوق منها. وهنا نسأل الشيخ السبحاني: لماذا نزل القرآن باللغة العربية؟ لا شك أنه سيجيب بأن الله أراد ذلك لحكمة، وأنا لا أنفي ذلك، ولكنني أقول: إن عربية رسول الإسلام هي ما أراده الله، وقس على ذلك سائر الأمور الأخرى.

توضيح حول تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي

المراد من الخطأ هنا ما يعدّ خطأً من وجهة نظر الناس، أي عدم الانسجام مع معطيات العلوم البشرية، فلم يرد في القرآن أن الله ألهم نبيه علم جميع العلوم، ولم يدّع النبي ذلك، ولم يتوقع أحد مثل هذا الشيء وأراد للنبي أن يعلم كل شيء ابتداءً من الإلهيات والروحانيات إلى الطب والرياضيات والموسيقى والفلك.

وخلافاً لما يذهب إليه الشيخ السبحاني فإن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ لا يعني أنه علم جميع العلوم، بل هو كما يقول المناطقة: «المهملة في قوة الجزئية»، مضافاً إلى أن النبي يقول: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾.

وقد قال ابن خلدون في مقدمته بصراحة: إن أقوال النبي في الطب هي نفس أقوال وآراء الأعراب من سكان البوادي، بل كان يرجع إلى الطبيب إذا لزم الأمر. وقال ابن عربي ـ الذي يعتبر الإمام الخميني رحمه الله فتوحاته المكية بمنزلة حديقة غناء في حقل المعارف الإسلامية والعرفان، وأوصى الزعيم الروسي ميخائيل غورباتشوف بقراءته ـ في باب أن الكامل من جميع الجهات لا يعدّ أفضل من الناقص، في الفصّ الشيثي من فصوص الحكم: إن النبي منع أهل بادية من تلقيح النخيل وتأبيرها، فلما خرجت شيصاً تنبه إلى خطأه وقال: أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف منكم بدينكم (وقد سمعت هذهِ الرواية من الشهيد المطهري قبل قراءتها في فصوص الحكم).

ونقل أيضاً رواية أخرى مفادها أن النبي فضل رأي عمر على رأيه في باب أسارى بدر.

وقد صرح القرآن بعدم تعرّف إبراهيم عليه السلام على الملائكة، وأنه أوجس منهم خيفة.

وقال ابن عربي: إن إبراهيم لم يكن يستطيع تعبير الرؤيا، ولذلك رام التضحية بإسماعيل عليه السلام عن طريق الخطأ في تفسيره رؤياه.

وعليه إذا ذهب شخص إلى أن علم النبي في الرياضيات الطبيعية، وليس العلم الديني والرؤية الملكوتية والعلم بالأسرار الربوبية، مساوٍ لعلم قومه والمعاصرين له لا يكون مخطئاً، أو في الأقل لا يكون في قوله هذا مخالفة لضرورة من ضروريات الدين.

إشكالية انسجام ظواهر القرآن مع العلم البشري، مدخل للتاريخية

أما قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية، فأقول: ألم يقل بذلك كل من عمد إلى تأويل ظواهر القرآن بعد أن وجدها مخالفة للعلوم البشرية؟ فليس التأويل في واقعه غير اللجوء إلى علم بشري ورفع اليد عن علم بشري آخر. وقد صرح أستاذكم العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان بكل ما أوتي من صراحة علمية، في تفسير استراق الشياطين للسمع، وهروبهم من الشهب السماوية (من الآية الأولى إلى الآية العاشرة من سورة الصافات)، أن جميع تفاسير الكتب التفسيرية المتقدمة، والمعتمدة على الهيئة القديمة، وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقد ثبت بطلانها في عصرنا يقيَناً، ولذلك لا بد من البحث عن معنى جديد لتلك الآيات، ثم عمد من خلال الاستفادة من الفلسفة الإسلامية اليونانية ـ التي هي علم بشري آخر ـ إلى تأويلات بعيدة غير مقنعة، وقد صرح هو في هذا التفسير بتشكيكه وعدم قطعه بهذهِ التأويلات، من خلال استعمال ألفاظ من قبيل «يحتمل»، «والله العالم»، وقال: ربما كان هذا من قبيل الأمثال التي يضربها الله، وأن المراد من السماء عالم الملكوت الذي تسكنه الملائكة، والمراد من الشهب نور الملكوت الذي يدفع الشياطين، أو المراد أن الشياطين يهاجمون الحقائق ليبطلوها، فتصدهم الملائكة بشهب الحقيقة ليدحضوا باطلهم..،

وكأن السيد الطباطبائي نسي أنّ هذهِ الشهب إنما تنطلق من سماء هذهِ الدنيا نحو الشياطين، وليست من ناحية الملكوت، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ﴾.

وهكذا تظهر منعطفات القبض والبسط في التفسير، حيث يسقط المعنى الذي كان بديهياً عند الأقدمين عن بداهته، ويخضع ظاهر الآيات، التي كانت منسجمة مع العلم القديم، ولم يشكك فيها السابقون، للتأويل كي تنسجم مع علم بشري آخر. ولا كلام في هذا القبض والبسط، ولا لوم على المفسر فيه، فهذهِ هي طبيعة ومصير كلّ التفاسير. إنما الكلام في أننا قبل التأويل نذعن منطقياً بعدم الانسجام، ونسعى بعد ذلك، إلى البحث عن حيلة لرفع هذهِ المشكلة، بل يذهب السيد الطالقاني إلى أكثر من ذلك، ويقول في تفسيره «در برتوي أز قرآن»، في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ في سورة البقرة صراحة: إن اعتبار الجنون مسبَّب عن مس الجن والشيطان من معتقدات العرب في الجاهلية، وقد جاراهم القرآن في معتقدهم هذا، وهذا رأي ذهب إليه شطر من المفسرين العرب المعاصرين، وإنه لم يقم بأية محاولة أو مجهود في تأويل هذهِ الآية، ويعترف بالخطأ، ولكنه يرى مصلحة في تعمد القرآن لارتكاب هذا الخطأ، بيد أن هذا الكلام لا هو بديع ولا هو بدعة.

وقد بّين جار الله الزمخشري المعتزلي هذا الرأي في تفسير الكشاف، قبل ثمانية قرون سبق فيها السيد الطالقاني، حيث قال بصراحة: إن هذهِ من المعتقدات الباطلة التي كان يؤمن بها عرب الجاهلية من أن مسّ الجنّ يوجب الصرع، وقد نزل القرآن طبقاً لما يعتقدونه.

وقال الآلوسي في تفسيره روح المعاني: «إن هذا هو مذهب جميع المعتزلة».

والملفت للانتباه ويستدعي التأمل أنّ التفسير والكلام الإسلامي السيال ابتلي في العصر الراهن بالجمود، حتى أخذ البعض يستغرب آراء العلماء المسلمين وينسبها إلى

المستشرقين، والذي يلفت الانتباه ويدعو إلى التأمل أكثر أنه لم يكفر أحد من المتقدمين علماء المعتزلة، وغاية ما نسبه إليهم كبار الأشاعرة أن قالوا: إن الذي ينكر مسّ الجن هو مجنون ممسوس من قبل الجن.

وأوضح من ذلك قضية السماوات السبع، حيث أجمع قدماء المفسرين على تطبيقها على نظريات هيئة بطليموس، ولم يكن هناك حينها ما يمنعهم من ذلك، حيث تدل كل الظواهر على صحّة ذلك التطبيق، ولم ينجلِ الأمر إلا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حيث نزع المفسرون الجدد من العرب وغيرهم إلى البحث عن تفسيرٍ آخر للآيات في ضوء المعلومات الجديدة، ليقدموا معاني جديدة أخرى هي بدورها مشكوكة أيضاً.

لا مفرّ من الإذعان بعدم انسجام الظواهر القرآنية مع العلم، والذي يكون شديداً أحياناً، وهنا تتجلى طرق وأساليب متنوعة لدفع هذا الإشكال والتخلص منه؛ فإما أن نلجأ إلى التأويلات البعيدة، كما هو منهج الطباطبائي؛ أو نحملها على المماشاة لما عليه لغة العرب وثقافتها، كما هو منهج المعتزلة والطالقاني؛ أو نعتبر لغة الدين والعلم لغتان مختلفتان، ونعتبر لغة الدين لغة تصويرية واستعارية، كما هو منهج المتكلمين النصارى؛ أو نذهب ـ كبعض المعاصرين ـ إلى عدم احتمال معطيات الوحي للصدق والكذب؛ أو نذهب إلى كون المعنى من الله واللفظ من النبي، كما هو منهج ولي الله الدهلوي.

أياً كان الجواب فإنني أرى هذا النوع من الآيات من جنس الأعراض، التي ذكرتُها مفصلاً في كتاب بسط التجربة النبوية، والتي لا تؤثر في رسالة النبي ونداء الدين، ولذلك أتجاوزها بالتي هي أحسن، وفي الأقل أميل إلى أسلوب المعتزلة للخلاص من محاولات المتكلفين.

وأما تاريخية القرآن فمعناها واضح، وقد ذكرته في كتاب (بسط التجربة النبوية) منها: الإجابة عن أسئلة عوام العصر، والتعرض لشؤون النبي الأسرية والتي كان

بالإمكان عدم حدوثها، وبالتالي عدم تطرق القرآن لذكرها.

لا أتصور أن بإمكانكم من خلال الإصرار في العصر الحاضر على كون السماوات سبعاً، أو كون الصرع والجنون مسبباً عن مسّ الجن، أو أن الشهب السماوية تستهدف المتطفلين من الشياطين كي لا يستمعوا إلى إسرار الملائكة، أن تستميلوا شخصاً نحو الإسلام، أو تثبتوا أفضلية الإسلام على الديانة البوذية مثلاً؛ فإنّ روعة الوحي المحمدي لا تكمن في تلك المتشابهات في سورة مثل الحديد؛ لمجرد تسميتها بالحديد، مع أن نسيجها من الحرير، أو على حدّ قول الغزالي (جوهرة القرآن)، حيث صاغ الله القيامة والإيمان والنفاق والجهاد والخشوع والزهد وما إلى ذلك بصلابة ورحمة، يكفي فيها دعوة واحدة، يقول فيها سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ﴾ لتطرب الأرواح، وتضيء مسارج الإيمان في مكامن القلوب.

وأما بالنسبة إلى ما ذكرتموه من قولكم: «إن القرآن الذي ذهبتم إلى بشريته وإمكان الخطأ عليه ما الحاجة إلى ترجمته وتفسيره بلغة العصر. . . ، وإنكم بذهابكم إلى إمكان خطأ القرآن وكونه بشرياً تكونون قد خرجتم عن ربقة المجتمع الإسلامي، فلا نجد حاجة إلى نصائحكم؛ لأن الذي يستطيع إسداء النصح هو من كان واحداً ضمن أفراد هذهِ الجماعة...».

فقد أوضحت المراد من قبول الخطأ وكونه بشرياً.

كلمات أخيرة مع الشيخ السبحاني

وهنا أتقدم إليكم بما يلي:

أولاً: أقول لكم ما قاله الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ القَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾.

ثانياً: إنني لم أقل شيئاً غير ما قاله العلامة الطباطبائي والطالقاني والزمخشري.

ثالثاً: عليكم بتقديم معايير متقنة ومتينة لحل هذهِ المشكلة بغية الخروج من مأزق

تعارض العلم والقرآن، وقد تحدثت عن التجربة الحضارية، ولم أذكر شيئاً عن اللغة العصرية على التفصيل الذي جاء في مقال (الذاتي والعرضي في الأديان) في كتاب (بسط التجربة النبوية).

رابعاً: لا تدعوا المحققين إلى التقليد، ولا تخوِّفوا الذين تنكَّبوا الطريق بتأمل وتحقيق من سوء العاقبة وزوال السعادة، فإنها هي في التحقيق الصادق، حتى لو أدت بزعمكم إلى نتائج خاطئة، وليست هي في التقليد الأعمى.

وأنا، وإن كنت لا أشك في إخلاصكم في النصح وأقدر حرصكم، لا أروم ترك التحقيق والتعمق، وسأواصل التمسك بحبل العقل والتفكير المتين، فإن شذى عطر هذا المسك يشدّني إلى هذا التمسك، ويقيدني إلى هذهِ الباقة من الرياحين حتى لا أجد في نفسي القدرة على مبارحتها.

أرى محمداً رسول الله عاشقاً مبدعاً، منحته تجربته الروحانية سعة في الصدر، وبصيرة في القلب، حتى امتلأت روحه بوجود الله، وحتى أضحى كل ما يراه أو يقوله إلهياً، ويرى الإنسان والعالم ـ سواء بسبع سماواتٍ كان أم بسبعين، وسواء أكانت العناصر أربعة أم مئة وأربعة ـ مخلوقاً لله، متعلقاً به، وصائراً إليه، وهو سعيد بهذا الاكتشاف النبوي، ويسعى إلى إشراك الآخرين في هذهِ السعادة، ويجتذبهم إليه، ويغطي على سيئاتهم، ويغسل أدرانهم ببحر طهره.

إنني أعشق هذا البشر البشير، وإذا كنت أستضوع شذى عطر الكلام الإلهي من هذهِ التربة فلأجل مجاورتها لتلك الريحانة.

اكتفي بهذا المقدار خشية الإطالة، وأترك باب هذهِ المناظرة مفتوحاً، وأضيف: إنني حالياً منهمك بالتدريس في إحدى الجامعات الأمريكية، وأقوم هنا بما حرمت من القيام به في إيران، ببركة سعة صدر المسؤولين فيها، وأرغب عند العودة إلى إيران أن أدعوكم ـ عند الإمكان وتوفير مناخ آمن وهادئ ـ إلى المشاركة في حوار مباشر في هذا

الشأن؛ بغية إحقاق الحق ودحض الباطل، وبما أنني أرى أن الغاية القصوى من التدين، والهدف من كلّ هذهِ الدقة العرفانية والكلامية، هي بناء مجتمع خلاّق ومتخلق وعادل، فإن مسؤوليتي الوجدانية تدعوني إلى مطالبة سماحتكم بالوقوف بوجه الانحرافات العلمية والأخلاقية، وأن لا تقروا على جفاء أو ظلم يتعرض له مظلوم، وأن تتمسكوا بعهد الله الذي قطعه على العلماء، وأن لا تركنوا للظالمين، وأن تكونوا في ذلك أسوة للآخرين، والله المستعان.

عبد الكريم سروش

واشنطن / اسفند/ ١٣٨٦هـ.ش (٢٠٠٨م)

جواب الشيخ جعفر السبحاني على ردّ الدكتور سروش: حريم الوحي وحرمة النبي

سماحة العالم والدكتور المحترم السيد سروش، بعد التحية والسلام.

وصلتني رسالتكم والمقابلة الثانية التي نشرت في بعض الصحف، وللحيلولة دون الوقوع في الخطأ في الحكم عمدت إلى قراءتها مرتين بدقة، فوجدت من الضروري التذكير بسلسلة من الأمور، على أمل أن تدققوا وتتدبروا فيها.

لاشك في أنكم عند عودتكم إلى إيران من لندن في مستهل الثورة الإسلامية قد تركتم آثاراً مباركة وبناءة، وقد حظي كتابكم «نهاد نا آرام» ـ الذي بينتم فيه الحركة الجوهرية بأروع أسلوب ـ بقيمة عالية. وكذلك كتابكم الآخر «دانش وأرزش»، حيث أثار عاصفة بين عشاق المسائل الفلسفية والكلامية، كما كان لتدريسكم نهج البلاغة أثرٌ ايجابيٌّ من الناحية الأخلاقية، وكنتم على الدوام تفتحون لأنفسكم مكانة في قلوب الراغبين من الشباب وعلماء الدين. وقد ذكر صديق لكم، لا أصرّح باسمه، أنكم حينما كنتم تدرسون في إعدادية العلوي قد اتخذتم دفتراً لتدوين الملاحظات اليومية، وإن

صدر عنكم تركاً لما هو أولى سارعتم إلى تدوينه في ذلك الدفتر كي تعملوا على تكفيره لاحقاً، وهكذا كنتم تعملون بوصية علماء الأخلاق في ما يتعلق بالمشارطة والمراقبة.

وعليه لابد من البحث عن سبب تحول ذلك القرب وتلك المنزلة بعد مدة، وانحدارها في قوس النزول. إن إقبال جموع الشباب يوماً نحوكم وتفرق الأصدقاء والأحبة عنكم في يوم آخر ظاهرتان لا يمكن حدوثهما دون سبب أو علة.

لماذا وقعت القطيعة بين سروش وأصدقائه القدامى؟!

١ـ إن أصدقاءكم إنما بدأوا بالابتعاد عنكم شيئاً فشيئاً حين صدعتم بمسألة القبض والبسط في الشريعة، وطبعتم في ذلك كتاباً يشتمل على مئات الصفحات، مع أنني سبق وأن قلت لكم بأن هذهِ النظرية تتنافى مع الخاتمية في النبوة؛ وذلك أن الشريعة إذا كانت ثابتة والأفهام متغيرة لم يستقر حجر فوق حجر، ولما بقيت في الإسلام حقيقة يقينية، وأضحت جميع معطيات القرآن والسنة والعقل في مهب الريح، وعرضة للتغيرات عبر الأزمنة، وقد ذكرت ذلك في اجتماع مطوَّل في منزل السيد فاضل الميبدي، وبحضور صديقكم العزيز السيد رخ صفت، وسألتكم إعادة النظر في هذهِ المسألة.

٢ـ إنّ عرض مسألة السبل المستقيمة، في قبال القرآن الكريم الذي لا يرى سوى صراط واحد، حيث قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، عملت بدورها على توسيع الهوّة، وأبعدت جمهوركم عنكم.

٣ ـ وتعرضتم في يومٍ ما إلى مسألة الحسن والقبح العقليين واتخذتم موقفاً أشعرياً، حيث قلتم: يجب فهم الحسن والقبح من خلال الشرع دون العقل، ويكفينا في ذلك ما أقر القرآن أو السنة المتواترة حسنه أو قبحه، ولا حاجة لنا بعدها لتحسين العقل وتقبيحه.

وقد ألقيتُ في مؤتمر الفلسفة والحكمة ثلاث محاضرات حول الحسن والقبح العقليين، وقلت: إننا لو أنكرنا الحسن والقبح العقليين بشكل كامل فلن يكون بإمكاننا إثبات الحسن والقبح الشرعيين، لأن إحدى الاحتمالات هي أن يكون ما ورد في القرآن مخالف للواقع، ولا يمكن دفع هذا الاحتمال من القرآن نفسه للزوم محذور الدور والمصادرة، ومن هنا لابد من اللجوء إلى الحسن والقبح العقليين، فنقول: إن صدور الكذب من الله القادر الحكيم قبيح عقلاً، وعليه فكل ما قاله صحيح، وأذكر حينها أنكم أذعنتم بذلك.

٤ـ وطرحت الخاتمية، ومرجعية الأئمة المعصومين عليهم السلام العلمية، وذهبتم إلى أن مرجعيتهم العلمية تنافي أصل الخاتمية، وقد أرسلت نقداً إليكم في هذا الشأن، وحتى الآن لم أحصل على ردّ منكم، وهذا كان من أسباب الفرقة أيضاً.

٥ـ وها أنتم قد طرحتم مؤخراً مسألة تفسير الوحي على النحو الذي سيأتي، فزدتم في الطنبور نغمة، كما يقول المثل.

٦ـ إن من أسباب الفرقة والابتعاد عنكم هو طرحكم للأفكار ذات الوجهين، والتي يفهم منها الموافق والمخالف أموراً مختلفة، ولو فرضنا صحة بعض النظريات التي صدعتم بها، وهي غير صحيحة عندنا، فهي مصداق لقوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد:١٣).

ونحن نعيش في عصر تكالبت فيه جميع عوامل الضلال واستهدفت إيمان الشباب من خلال الأقمار الصناعية والأفلام والإذاعات والأفكار المختلفة، فالمتوقع منكم في مثل هذهِ الظروف ـ وأنتم المتخرجون من إعدادية العلوي والتلميذ البارز الذي درس على يد الشهيد المطهري ـ اجتناب طرح الأفكار ذات الوجهين، التي تزعزع العقائد، وإذا كنتم لا تزالون تحتفظون بذلك الدفتر الذي كنتم تحملونه في أيام الشباب فاكتبوا ترك الأولويات هذهِ في هامشه.

فمثلاً: إذا كنا نقول: إن القرآن كتاب محمدﷺ فالمراد هو أن القرآن كتاب الله الذي أُنزل على محمدﷺ، بيد أنكم تقولون هذا الكلام، ثم تردفونه بما يخالف المراد المتقدم، حيث تقول: إن النبيﷺ كان له دور محوري في إبداع القرآن، أو إن حالات النبي من السرور والحزن تركت آثارها في كتابه، أو إن بعض آيات القرآن تفتقر إلى الفصاحة والبلاغة العالية، ويعود ذلك إلى حالات الشجرة التي جُنيت ثمارها!!

فهل يساعد هذا الكلام مهما قمنا بتوجيهه وتبريره على تعزيز إيمان الشباب؛ أو أنه يزعزعه؟

وبرغم ذلك تذكرون هذهِ المسائل على عواهنها، ومن دون دعمها بدليل، وتتوقعون من أصدقائكم نفس الترحيب والانبهار السابق.

ردّ سروش، استعراض وملاحظات

لنتجاوز هذهِ التنويهات المخلصة، ونرجع إلى المطالب التي أثرتموها في الحوار الثاني، والناظرة إلى نقدنا، لنناقش أهم ما ورد فيها:

١. حقيقة الوحي والدور النبوي

بينت حقيقة الموحي في هذا الحوار في عدد من الجمل نذكر بعضها:

أ ـ إن القرآن ثمرة الشجرة الطيبة لمحمدﷺ، التي أثمرت بإذن ربها **﴿تُؤتِي أُكُلها كلَّ حينٍ بإذْنِ رَبِّها﴾**، وهذا هو عين نزول الوحي والتصرف الإلهي.

وقلتم في موضع آخر: إن محمد، الفاعل والقابل للوحي، بشر مؤيد ومطهر، ولذلك فإن الإناء ينضح بما فيه، ولا تثمر شجرته الطيبة سوى ثمرة طيبة.

وقلتم في موضع ثالث: وهذا معنى كون الوحي وجبرائيل تابع لشخصية النبي، وأن قوة خيال النبي تتدخل في مسار الوحي..، وأن الشخصية التاريخية لمحمدﷺ تتجلى في جميع مواطن القرآن الكريم.

وكذلك قلتم في موضع آخر: إنّ لنبي الإسلام موضوعية في مسار الوحي، ولا يؤخذ على نحو الطريقية، وهو بشر نزل عليه القرآن، وجرى على لسانه، وقد ورد كلا التعبيرين في القرآن. وكلا قيدي (النزول) و(البشرية) متنزلة في أعمق طبقاته، ومن دون الالتفات إلى هاتين الصفتين المهمتين لا يمكننا أن نقدم للوحي تفسيراً يقبله العقل.

وقفة نقديّة

نكتفي بهذا المقدار من كلماتكم، ومن ثمّ نذعن لتحكيم الوحي المحمدي (القرآن) ليقضي بصحة هذا التفسير المقول عقلاً!!!

إن القرآن يرفض هذهِ النظرية بشدة، فهو لم يرَ موضوعية للنبي أبداً، ولم يعتبر كلامه ثمرة لشجرة النبوّة، بل إن الوحي القرآني يقول: إن كل ما نزل من القرآن هو من زلال الوحي، لم تؤثر فيه أفكار النبي البشرية: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (الشورى:٧)، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (يوسف:٢)، ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (آل عمران:١٩)، ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه:١١٤)، ﴿وَلَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف:٢٠٣).

فها هو القرآن يؤكد على أن الوحي الإلهي مصون من كل شائبة تشوبه، حتى لو كانت من قبيل الروحيات الطاهرة والمتعالية للنبي الأكرمﷺ، في حين أنكم تصرون على عكس ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (النساء:٨٢).

دققوا في عبارة ﴿مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ﴾، فلو كان القرآن ثمرة شجرة طيبة فإن الثمرة ستتأثر بالشجرة لا محالة، وعندها ستخرج من حالة الصفاء، ويمتزج الوحي الإلهي بصبغة بشرية.

ربما قرأتم حوار الكاردينال (جان يوس توفان)، المسؤول عن حوار المسلمين في الفاتيكان، حيث قال: لا أجد نفسي مستعداً لإقامة حوار مع المسلمين؛ لأنهم يؤمنون بأصل لا نؤمن به، فهم يقولون: إن الوحي الإلهي نزل صافياً من المقام الربوبي على قلب رسول الله، ثم جرى على لسانه من دون تحريف.

وإنّ نظريتكم التي تعتبر الوحي الإلهي ثمرة الشجرة الطيبة لوجود النبي، وإن كان الزراع لهذهِ الشجرة هو الله، تؤدي بالوحي في النهاية إلى فقدان حالته الصافية، واتخاذه صبغة بشرية.

ألا يعتبر كلامكم هذا شبيهاً بكلام ذلك الكاردينال؟؛ حيث قلتم: إن أبسط تصور لذلك هو المزارع والشجرة، فالمزارع يضع البذرة في التربة، والشجرة تعطي الثمرة، وإن الثمرة مدينة للشجرة في كل ما تحتويه من اللون والعطر والشكل إلى الفيتامينات والأملاح، والشجرة بدورها تتغذى من تربة خاصة ونور وغذاء وهواء خاص.

وإذا كان الوحي الإلهي ثمرة الشجرة الطيبة للوجود المحمدي، وكان لشخصيته حالة الفاعل والقابل، فما معنى التأكيد على عدم الاستعجال في حفظ الوحي في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة ١٦ ـ ١٩).

فإذا كانت المعاني من الله والكلمات من النبي فما معنى هذا النهي عن العجلة في القراءة، والأمر باتباع جبرائيل في التلاوة؟ إن إمعان النظر في هذهِ الآيات يثبت أن الوحي ـ بما يشتمل عليه من المفاهيم والألفاظ ـ الذي يراه الحكماء الإلهيون نوعاً من التنزل من الغيب إلى الشهود قد نزل على قلب رسول الله، وجرى على لسانه، ولم يكن لأيّ شخص تأثير في فاعلية القرآن.

وعليه هل يصح القول بأن النبي كان له دور فاعلي في الوحي، وأن له موضوعية؟!

إن هذا النوع من النظريات، وإن تمّ إبداؤه بنية صادقة، يقدم ذريعة للذين ينتقصون

من شأن الوحي، ليضفوا عليه بالتدريج صبغة بشرية، ومن ثمّ يطرحون آراءهم إلى جانب الوحي الإلهي، والانتقاص من منزلته.

إنكم تعتبرون التجارب الدينية للعرفاء متممة ومكملة لتجارب الأنبياء الدينية، وبذلك ترفعون الحواجز بين الوحي النبوي ووحي العرفاء، وذكرتم في كتاب (التجربة الدينية) أنّه لما كان الوحي تجربة دينية، والتجربة الدينية قد تحدث لغير الأنبياء، فإن هذهِ التجارب الأخرى ستعمل على إغناء الدين، وعلى مرّ العصور سيتسع الدين، ويأخذ بالتمدد، وعليه تكون التجارب الدينية للعرفاء متممة للتجارب الدينية للأنبياء، ويغدو دين الله أكثر نضجاً، ويحصل هذا الكمال في المعرفة الدينية، بل في الدين والشريعة نفسها[1].

وعليه فإن الدين الإسلامي بأصوله وفروعه قد تكامل عبر أربعة عشر قرناً نتيجة لامتزاج التجارب النبوية وتجارب العرفاء، أفهل يصحّ هذا الكلام؟! ومع كل احترامنا للعرفان والعرفاء فإننا نعتبر شطحات بعضهم على طرف النقيض من التوحيد القرآني، فهناك من العرفاء من يرى عالم الإمكان عين الله؛ إذ يقول: «الحمد لله خلق الأشياء وهو عينها»، أو حيث يعتبر مولوي الواجب والممكن شيئاً واحداً قبل البسط، ثم حصل الانفصال بعد ذلك.

لا أرغب في الخوض في هذهِ الموارد، وإلا فإن التضاد بين التجربة النبوية ـ على حدّ تعبيركم ـ وتجربة العرفاء في بعض الأحيان أكبر من أن تسعها هذهِ الرسالة.

٢. بشرية النبيّ

لقد أكد هذا الحوار ـ حتى في عنوانه ـ على بشرية النبيّ صلى الله عليه وآله، الأمر الذي يثير

---

(١) التجربة الدينية: ٢٨

دهشتنا، فهل هناك من ينكر كون النبيﷺ بشراً؟! وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

فهذِهِ الآية تثبت ناحيتين للنبيﷺ: ١ ـ إنه بشر كسائر البشر؛ ٢ ـ إنه يوحى إليه.

والناحية الأولى يشترك فيها النبي مع غيره من أفراد الإنسان، ويمكن دراسة هذِهِ الناحية من خلال الأسس المادية.

والناحية الثانية هي موضوع الوحي والجانب الغيبي، والذي لا يخضع للتقدير أو الدراسة بواسطة الأدوات المادية، فهو من مقولة الغيب التي لا يتسنى للإنسان إدراكها، وعليه الإيمان بها كما هي، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة:٣).

يطرح القرآن مسائل على أنها من الغيب والشهادة، وهي وإن كانت بالنسبة إلى الله لا تخرج عن الشهود والشهادة، ولكنها بالنسبة لنا وللمحدوديات المفروضة علينا تنقسم إلى شهود وغيبة، فهناك من الحقائق ما يندرج تحت الغيب، ولا يمكن لعلمنا أن يدركه أو يناله، من قبيل: عالم البرزخ، والقيامة، والنبوة والوحي، مما يجب معرفته من خلال الصفات والآثار، دون الفصل والجنس أو بيان الكنه.

٣. الخطيب واللاقطة

لقد شبهتم اعتقاد المسلمين بالوحي، الذي يرونه صافياً غير مشوب بروحيات البشر، بالخطيب واللاقطة، حيث قلتم: إن الصورة التي تحملونها عن محمد تشبه الخطيب واللاقطة أو مسجلة الصوت، فالخطيب يتكلم واللاقطة تنقل كلامه، أي أن النبي كاللاقطة، فهو محض أداة.

فنقول: حاشا أن نعتبر المقام الربوبي والرسالي بمنزلة الخطيب واللاقطة، بل نعتقد أن الله تعالى مرْسِلٌ، وأن النبيﷺ رسول، وإن بين هذِهِ الرسالة واللاقطة بون شاسع لا يمكن معه تشبيه أحدهما بالآخر، حيث إن هذا الرسول ينبغي أن يطوي مدارج

كمالية ومعنوية وروحية يحظى معها، مضافاً إلى شعوره المادي، بأذن برزخية تمكنه من سماع صوت جبرائيل، وعين برزخية يستطيع من خلالها النظر إلى صورة الملك، وأن يبلغ من الناحية الروحية مرتبة يشهد معها ـ رغم ارتباطه بعالم المادة ـ عالم الغيب دون خوف أو وجل، ويتلقى الوحي كاملاً دون أن يضيف عليه مقدار خردلة، ويبلغه إلى أصحابه، فهل هذا المنصب الرفيع والحساس مشابه لمهمة اللاقطة؟!

التلقي النبوي وانتظار الوحي

من الأدلة الواضحة على أن مسألة الوحي لم تكن ثمرة وجود النبي ﷺ أنه كان يترقب الوحي، وقد استهزأ اليهود بالمسلمين وسخروا منهم بسبب توجههم إلى بيت المقدس، وهي قبلة اليهود في صلاتهم، ومع ذلك مكث النبي مدة ينتظر أمر السماء في ذلك، وأخذ لفترة طويلة يرمق الأفق الأعلى، ويقلب طرفه في السماء، قال تعالى: ﴿**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾ (البقرة: ١٤٤).

وقد نقلتم عن أحد العرفاء الكبار أن النبي كان يُنزل جبرائيل، ونحن قد درسنا على يد هذا العارف الكبير أكثر من أربع عشرة سنة، وعملنا على نشر وطبع أفكاره العلمية، ولم أسمع بأنه قال مثل هذا الكلام، وعلى فرض قوله فلابد أن يكون في سياق يوضح مراده، وإلا فإن هذا العارف السالك، الذي أحدث هذه الثورة العظمى في العالم الإسلامي، لا يتحدث بكلام مخالف للقرآن، وقد قال تعالى عن الملائكة وأمر نزولها: ﴿**وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ**﴾ (مريم: ٦٤).

وربما كان مراد هذا العارف الكبير أن جبرائيل عليه السلام كان ينزل ويتشرف بالحضور بين يدي النبي استجابة لدعائه.

وفي العام الهجري الثامن حصل لقاء بين مشركي قريش ويهود خيبر، ولما كان

اليهود على علم بالشرائع السابقة فقد سألهم المشركون عن صدق النبي محمد في دعوته، فقال اليهود: اسألوه عن ثلاثة أمور، فإن أجاب عنها فهو نبي، وكانت الأسئلة الثلاثة تتعلق بأمر أصحاب الكهف وذي القرنين والروح، فلما سئل النبيﷺ عن ذلك استمهلهم، وأخذ ينتظر الوحي ليطلعه على الحقائق، ولم يعمد من فوره إلى قطف ثمرة من شجرة وجوده، وقد نزل الوحي الإلهي في هذا الشأن على النحو الآتي: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْراً﴾ (الكهف: ٨٣).

وقال بشأن السؤال الثالث: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

أرى أن هذهِ الآيات التي تشهد بأجمعها على صحة نظرية عموم المفسرين كافية لإثبات مرادنا، ولذلك ننتقل إلى موضوع آخر.

٤. هل محمد نبي وليس بعالم؟!

لقد ذهبتم في كلا الحوارين ـ تصريحاً وتلويحاً ـ إلى كون الرسولﷺ نبياً، وليس عالماً.

وطبعاً فإن هذا من نوع الكلام الذي يحمل وجهين أيضاً، فعبارة (نبي) تفيد رفع المقام والمنزلة، وعبارة (ليس عالماً) تنفي إحاطته بالعلوم الإنسانية، وكأنكم لا ترون في ذلك منقصة!! وهنا نقول: يتفق الجميع على نفي العلم عنه إذا كان بمعنى العلم الذي يحصل عليه الناس الاعتياديون، ولا يكون وليد فكره.

يطالعنا القرآن بأن الله قد علّم آدم الأسماء كلها، ولاشك في أن هذهِ الأسماء لا تعني الألفاظ والعبارات، وإنما المراد منها حقائق الأشياء، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلَاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٣١). وإذا دققتم في الضمائر الواردة في ﴿عَرَضَهُمْ﴾ و﴿بِأَسْمَاء هَؤُلَاء﴾

لوجدتم أنها تحكي عن أسرار تمّ عرضها على آدم، فتوصلّ من خلالها إلى حقائق الأشياء وأسرار الخلق، وعليه هل يصح أن نقول: إن خاتم الأنبياء وأشرف الرسل وأفضلهم لم يكن يعلم أبسط العلوم وحتى ما كان منها شائعاً في عصره؟

ثم نقلتم حديثاً من (فصّ الشيء) من فصوص الحكم بهذا المضمون: إن النبيﷺ منع الأعراب من تأبير النخل، فلما خرج ثمرها شيصاً أدرك خطأه، فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم، وأنا أعلم منكم بدينكم».

وقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، وقد قام المحققون بنقده، وقد ناقشته في كتاب (الحديث النبوي بين الرواية والدراية)، وكأنكم لم تطلعوا عليه، فهل ينسجم مضمون هذا الحديث مع سيرة النبيﷺ؟ فلو فرضنا جدلاً أن محمداًﷺ لم يكن نبياً، ولا عالماً، ولكن هل يعقل لشخص عاش في شبة الجزيرة العربية، وعماد مائدة الناس فيها هو التمر وثمار النخيل، وقد جرت عادة الزرّاع على تأبير النخل، حتى كانت ولا تزال من البديهيات عندهم، فهل يعقل جهل النبيﷺ بما كان أبسط العرب يعرفه، إن هذا شبيه بما لو نسبنا إلى سكان الأسكيمو الجهل بمعنى الثلج.

قال الإمام عليعليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني»، ولا شك في أن كلامه هذا مطلق، ولا يختص بعالم الغيب، فهل يعقل أن يكون علم أمير المؤمنين أوسع وأكثر من علم أستاذه ومن قام على إعداده وتربيته، حتى قالﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، ما لكم كيف تحكمون؟

٥ ـ إشكالية الفعل بين العلم الغيبي للنبي والمعرفة الدنيوية الشهودية

إن كلامكم حول التكامل الروحي للنبيﷺ بالنسبة إلى العوالم الغيبية، إذا لم يكن مبالغاً فيه، فهو في حدّ إثبات الكمال، فالنبي يبلغ مرحلة لا يدانيه فيها حتى جبرائيل نفسه، ويبلغ من القرب مقداراً لا يمكن تصوره، فكيف يمكن لمثل هذا النبي أن

يتكامل في أمور الغيب على هذا النحو، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بعالم الشهود وأدنى المستويات في العلوم الطبيعية والفلكية إذا هو يجهلها، ولا يرقى حتى إلى مستوى الجاهلي في علمها.

إن هذا التكامل ذو البعد الواحد من قبيل الطفل الذي يتكامل قلبه دون عقله وسائر أعضائه الأخرى، فلو صحّ أن النبي كان بمستوى الجاهلي في علمه فماذا يعني مضمون الآيات الآتية؟ وهل كان العرب في الجاهلية يدركون معانيها؟

١ ـ ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. فهل كان الجاهلي يعلم بقانون الزوجية الذي يحكم عالم الطبيعة وجميع ذرات الكون؟

٢ ـ ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾.

وهذه الآية تتحدث عن حركة الجبال في هذهِ الدنيا، وليس في يوم القيامة؛ بدليل قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ﴾، ومما لاشك فيه أن يوم القيامة وعالم الآخرة ليس عالم صنع، وهو اليوم الذي تتحطم فيه الجبال، وتكون كالعهن المنفوش، وربما تحدثتم حول هذهِ الآية في كتابكم (نهاد نا آرام).

٣ ـ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ المَشَارِقِ وَالمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾، فهل كان الجاهلي يعلم بتعدد المشارق والمغارب؟!

٤ ـ ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾، فهل كان العربي في العصر الجاهلي مدركاً لهذا النوع من الخلق؟

إن هذهِ الرسالة تضيق عن ذكر الإعجاز العلمي للقرآن، وأتصور أن معلوماتك السابقة وافية وكافية في هذا الموضوع، ومع ذلك أنصحكم ـ في الأقل ـ بمطالعة كتاب «باد وباران في القرآن» لمؤلفه السيد مهدي بازركان، لتدركوا كيف توصل إلى إثبات الإعجاز العلمي للقرآن من خلال هاتين الظاهرتين.

٦. قاعدة: ما من حادث إلا وهو مسبوق بمادة ومدة

أشار الأخ العزيز في تلك المقابلة إلى القاعدة الفلسفية القائلة: «إن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة»، وبما أن الوحي حادث فهو غير مستثنى من هذه القاعدة، ولذلك لا يمكن عد الوحي مجرداً عن المادة والمدة، وهذا الكلام بعيد من مؤلف كتاب (نهاد نا آرام)؛ لان هذه القاعدة بشهادة البرهان والدليل وكلمات الحكماء من المسلمين، مثل: صدر المتألهين، والمحقق السبزواري، وغيرهما، تتعلق بالحادث المادي، ولا ربط لها بالمجردات، خاصة ما كان منها من مقولة العلم والمعرفة، بل وما كان أسمى من هذه الأمور، كالوحي الإلهي.

٧. معضلة تعارض القرآن والعلوم البشرية

الأمر الآخر الذي ذكرته في المقابلة، وبحثته في كتاب «التجربة النبوية» مسألة عدم الانسجام بين ظواهر القرآن والعلم البشري.

وقد استحسنت التعبير بظواهر القرآن، وليس القرآن نفسه، وكان الأحسن لو عبرتم بعدم الانسجام بين فهمنا البشري للقرآن والعلم البشري.

أساساً لا يمكن أن يكون هناك أدنى عدم انسجام بين العلم والوحي الذي لا يتطرق إليه الخطأ، فإن بدا هناك تعارضٌ فمردّه إلى واحد من أمرين:

١ ـ إن العلوم البشرية علوم تكاملية ومتغيرة، وإنها لم تكن أبداً ثابتة وصحيحة مئة بالمئة، وعليه فإن ما نعده اليوم علماً قد يتكامل غداً ويتغير، وينهار هذا التعارض الظاهري.

٢ ـ إن فهمنا للوحي فهم منقوص، وإن هذا يؤدي إلى توهُّم التعارض، فمثلاً: تم في فترة ما طرح نظرية دارون في (أصل الأنواع)، الأمر الذي أربك في حينه البعض، وتصور أنها تتعارض وخلق آدمعليه السلام؛ لأن هذه النظرية ترجع جذر جميع الكائنات

الحية إلى كائن أُحادي الخلية، حيث تكامل هذا الكائن وتطوّر إلى أنواع، ولكن لم يمض طويل وقت حتى ثبت بطلان هذه النظرية، لتحل محلها نظرية (الدارونية الحديثة)، ثم تحولت هذه إلى نظرية ثالثة هي نظرية (الطفرة)، وكلها لم تعدُ طور النظرية، حيث لم تثبت علمياً!

والآن نعود إلى تلك الموارد التي وجدتم فيها عدم انسجام مع العلوم الحديثة، وربما هناك قبلكم من ذهب إلى ذلك أيضاً:

أ. مسألة السماوات السبع

تكلم المفسرون عن السماوات السبع، حيث قال تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن القرآن وإن تحدث عن السماوات السبع إلا أن الذي يمكن لنا رؤيته هي سماء الدنيا فقط، وعليه فإن السماوات الست الباقية خارجة عن نطاق رؤية الإنسان المعاصر، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا﴾، ولربما تطور العلم البشري في يوم ما لتنكشف لنا حقيقة هذه السماوات، مع العلم أنّ هذه السماوات في تمدد مستمر ومتواصل، قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾.

وعليه فإن عدم توصل العلم الحديث إلى معرفة السماوات الأخرى لا يصلح دليلاً على نفيها.

ب. المسّ الشيطاني

إن من المسائل التي يبدو فيها ظاهر القرآن غير منسجم مع العلم الحديث هو أن القرآن يعلل الجنون بمسّ الشيطان، وقد ذكرتم في هذا الشأن: «إن آية الله الطالقاني يذهب إلى أكثر من ذلك، فيقول في كتابه «برتوي أز قرآن»، في معرض تفسيره لهذه الآية ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾: إن اعتبار الجنون بسبب مس الجن والشيطان

من معتقدات عرب الجاهلية، وقد تحدث القرآن بلغتهم، وهذا ما ذهب إليه بعض من المفسرين المعاصرين في العالم العربي.

وجوابه: أولاً: إن الطالقاني ذكر في تفسير هذه الآية ثلاثة احتمالات:

١ ـ مس الجنون والتعرض للصرع وما ينشأ عنه من الاختلالات النفسية.

٢ ـ تسلل ميكروب إلى مركز الجهاز العصبي.

٣ ـ الوساوس والأوهام والأماني.

والذي يبدو من ظاهر كلام الطالقاني أنه يميل إلى الاحتمال الثالث، بشهادة العبارات التي ذكرها قبل التعرض لهذا الاحتمال، وإليك هذه العبارات: «بما أن أكل الربا انحراف عن المسيرة الإنسانية والطبيعية فان المرابي يصاب بالتخبط الفكري والاضطراب النفسي...، وترسخ عنده نزعة الحقد والشك في الآخرين...، ويظل في جميع الأحوال قلقاً مضطرباً غير مستقر، وتظهر هذه النزعة على سلوكه وكلامه وحركات جسمه وقسمات وجهه ونظرات عينيه...».

ظاهر هذه العبارات يدل على أنه اختار هذا الاحتمال، وعليه لا يصح القول بأن الطالقاني قد فسّر الجنون بما يتناسب ورأي العرب الجاهليين في ما يتعلق بالجنون.

ثانياً: لو سلمنا تدخل الشيطان والجن في مرض الصرع والاضطرابات العصبية والنفسية إلا أن هذا لا يتنافى ونسبتها إلى الأسباب الطبيعية؛ وذلك لأن تأثير الأسباب غير الطبيعية في الحوادث الطبيعية إنما يقع في طولها، وليس في عرضها، كما هو الحال بالنسبة إلى تأثير الإرادة الإلهية في ظهور الحوادث الطبيعية، وهو أمر لا يمكن إنكاره.

إن سماحتكم قد درستم على يد الشهيد مطهري، ومن المعلوم عندكم أن العلم البشري، أي العلم المستند إلى المختبر والتجربة، حقيق بالإثبات دون النفي، فيحق للعلم أن يقول: إن السبب الكذائي دخيل أو مؤثر في الجنون، ولكن لا يحق له نفي تدخل الأسباب الأخرى، وليس من البعيد أن تكون الأسباب الغيبية دخيلة في بعض

حالات الجنون، قال العلامة الطباطبائي: «إن الآية، وان لم تدل على أن كل جنون هو من مسّ الشيطان، لكنها لا تخلو من إشعار بأن من الجنون ما هو بمسّ الشيطان... فالمتبقي من إشعار الآية أن للجن شأناً في بعض الممسوسين إن لم يكن في كلهم»[١].

وإذا تجاوزنا كل هذا الكلام نقول: إن الآية بمجملها غير واضحة الدلالة حتى يقال بعدم انسجامها مع العلم، أو القول بأن الوحي الإلهي قد تحدث طبقاً لثقافة الناس في تلك العصور.

ج. فكرة رجم الشياطين بالشهب

قلتم في كلامكم: «إن أستاذكم السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان قال بصراحة تامة بالنسبة إلى استراق السمع من قبل الشياطين، وقذفهم بالشهب: إنّ التفسيرات التي قدمها جميع المفسرين القدماء؛ استناداً إلى علم الهيئة القديمة وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقد يثبت اليوم بطلانها على نحو يقيني».

عجباً! فأيّ إشكال في كلام العلامة هذا؟ فهو لم يزد على القول بعدم صوابية فهم المفسرين في ما يتعلق بهذا الآية؛ إذ لا يمكن التعويل على الفهم البشري بالمطلق.

مضافاً إلى أننا قلنا: إن العلم يحق له الإثبات دون النفي، خصوصاً وأن مسألة قذف الشياطين بالشهب من المسائل الغيبية ﴿لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ﴾، وهذا الملأ الأعلى مجرد عن المادة، فيجب أن تكون الشهب المرصودة لمن يستمع لها متناسباً وشأنها، ولذلك قال العلامة من خلال الالتفات إلى هذه الكلمات: «ربما كان المراد من السماء بقرينة «الملأ الأعلى» هو عالم الملكوت الذي تسكنه الملائكة».

وأخيراً، نصائح أبوية

١ ـ ولدي العزيز لقد ذكرت في رسالتك ما ينيف على أربعين بيتاً من أشعار مولوي

---

(١) الميزان ٢: ٤١٦.

وغيره، وقد سعيت إلى تطبيق مقاصدك من خلال هذه الأشعار، ولكن ألم يكن من الأجدر بمن تخرج من إعدادية العلوي، وتتلمذ على يد مطهري، أن يرجع بشأن تحقيقه في حقيقة الوحي إلى القرآن نفسه، وأن يستنطق الآيات للوصول إلى حلّ هذه المعضلة؟

٢ ـ ذكرت في رسالتي: أنّ هناك أيادي تحاول توظيفكم لغاياتها ومآربها، ومرادي هو أن كلامكم يطرح في وقت شمّر الغرب فيه عن ساعديه للتشهير بالنبي الأكرم وشتمه، وإن مقابلتكم الأولى والثانية قد تزامنت مع نشر الرسوم الكاريكاتورية في الدانمارك، والتي تسخر من نبي الإسلام، ويسعى أحد الممثلين في البرلمان الهولندي إلى عرض فيلم يظهر القرآن قبيحاً في أنظار المشاهدين.

٣ ـ جاء في المقابلة قولك: «أرغب عند عودتي إلى إيران أن نعقد حواراً مباشراً مع الشيخ السبحاني في أجواء آمنة وهادئة إذا أمكن ذلك»، وقد فرحت لهذا المقترح كثيراً، يؤيد ذلك البحث الذي كان لنا في منزل السيد فاضل ميبدي، والذي كنت أنا الداعي له، كما كانت دعوتكم لتفقد مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بطلب مني، ولكنني أتجنب المناظرة إذا كان الهدف منها إظهار نفسي، وآمل أن نقيم بحثاً علمياً في المناخ الذي تفضلونه أنتم للوصول إلى الحقائق.

٤ ـ ذكرتم في خاتمة رسالتكم: «أرى من واجبي وما يمليه ضميري أن أطلب من سماحة الشيخ (السبحاني) أن لا يسكت أمام الانحرافات العلمية والأخلاقية، وأن لا يقرّ له قرار إذا تعرض مظلوم لظلم ظالم، وأن يبقى وفياً للعهد الذي قطعه الله على العلماء، وأن يكون في ذلك أسوة للآخرين».

أليس في هذه الكلمات انتهاك لحرمتي، فمتى كنت معاضداً للظالمين والجفاة؟! لقد تجاوزت الثمانين من عمري، ومنذ أبصرت نفسي كنت قرين القلم والكتاب والتدريس والتبليغ، وكنت دائم التذكير بحديث النبي صلى الله عليه وآله: «لن تقدّس أمة لم يؤخذ فيها للمظلوم حقه من الظالم غير متعتع».

ولكن عليكم أن تدركوا أن الظلم الذي يتعرض له رسول الله والمسلمين ظلم لم يشهد له التاريخ مثيلاً، فمن جهة تعمد الدول الغاصبة والظالمة إلى مهاجمة الرسول الأكرم وتعاليمه الإنسانية، ومن جهة ثانية تهضم حقوق أتباعه وتصادر حقوقهم بشكل سافر.

فتعالَ نتعاهد على الوقوف إلى جانب المظلوم في هذه المواجهة، وأن نقارع الظلم لننتزع منه حقوق المظلوم، وأن ندافع عن المظلومين بكل فخر واعتزاز.

الببغاء والنحلة: الجواب الثاني للدكتور سروش في ردّه على الشيخ السبحاني

سماحة الأستاذ المحترم آية الله جعفر السبحاني.

بعد التحية والسلام، فقد وصلتني رسالتكم الثانية، وقد كنت قبلها أكبر حسن ظنكم الذي احتوته جميع رسائلكم، وقد زادت رسالتكم الأخيرة من إكباري وإجلالي لكم.

لقد بدأتم الحديث من (القوس النزولي) عن أفكاري وأحوالي في العقدين الأخيرين، أي من حين نشري لكتاب (قبض وبسط تئوريك شريعت) فما بعد. وأنا سعيد بأن أراكم مهتمين بأوضاعي، راصدين أيام سُعدي ونحسي، ولكنني أجهل موقع المرصد. يبدو أن الشاقول والاسطرلاب بيدكم، وبهما تقيسون ارتفاع الشمس، وتحكمون بصعود وأفول الكواكب. ليس مهماً، ولكنْ لو عاد الأمر إليّ لقست الأفكار بمعيار الحجّة وميزان الحقيقة، ومنحت المخاطب حظاً من الاختيار وحقاً في الاجتهاد.

نوّهتم باجتماعات عقدت في طهران وقم احتججتم فيها عليّ حول بعض المسائل، واعتبرتم عدم اقتناعي بحججكم دليلاً على هبوطي. ولست أدري لماذا لا تضعون هامشاً ضيقاً لاحتمال أن يكون الضعف في حجتكم، وليس في معتقدي وصدقي؟ إنني أتذكّر تلك الاجتماعات جيداً، حيث تحدثتم عن حسن الصدق عقلاً وقبح الكذب

عقلاً، وقلت لكم حينها: إن المعتزلة يرون أن القبيح عقلاً هو الكذب إذا كان ضاراً، ولا يرون قبح مطلق الكذب حتى وإن لم يكن ضاراً، وقد أقررتم ذلك في حينها، وعندها قلت لكم: إذاً لا مانع عندكم من أن يكذب الله على عباده كذبة تعود بالنفع عليهم (سواء في القرآن أو غيره)، فقلتم: إن ذلك محتمل، ولكنّ نسبته ضئيلة جداً، هل تذكرون ذلك؟

كان ذلك اجتهاداً منكم في باب احتمال صدور الكذب عن الله، وأنا لا ألومكم على اجتهادكم هذا، ولا أطلب منكم التوبة، ولكنني أعجب منكم حين تعزلون شخصاً قضى عمراً في الاجتهاد متواضعاً، مؤثراً التحقيق على التقليد، ولا يخشى قسوة ألسنة الأرثوذوكسية، وينظر إلى الوحي من خلال نقد العقل، الذي هو هبة من الله، وهو على ثقة من أن الشريعة من المنعة بحيث لا تنهار بآراء أمثالي.

وإنكم إذ رصدتم قوس نزول عقيدتي حبذا لو رصدتم أيضاً قوس صعود القسوة من باب الرأفة، وتجنبتم شبهة التواطؤ مع الجفاة، ولم تسهموا بسكوتكم بزيادة شحذ وصقل سيوف القساة، وأخذتم بنظر الاعتبار المظالم التي تعرضت لها، بل وتعرَّض لها جميع حملة الأقلام، وشجبتم هذه المظالم. هب أن مسألتي هيّنة، فما هو ذنب ذلك المرجع الفذّ، وفريد عصره، الذي تزول الجبال ولا يزول، فما هي جريرته التي استحق من أجلها تلك الصواعق من العذاب، ولماذا أخفيتم وسائر المراجع رؤوسكم في التراب ولم تبدوا أيّ اعتراض؟! إن الظلم الذي لحق بهذا الفقيه من الحصار والحبس والألم، ولا زال يعاني منه، لم يكن للسماوات أن تتحمله. إن تبعة هذا الظلم ستلاحقنا إلى يوم القيامة، وهناك مثله الكثيرون.

متى وأين يشهد هؤلاء الناس حساسية الظلم؟ وكيف يؤمنون ويثقون في أن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يؤخذ فيه للمظلوم حقه غير متعتع، كما أشرتم مستشهدين بعبارة نهج البلاغة، ومنذ سنوات وأنا أتعلمها وأجعلها معياراً وملاكاً

لإصدار الأحكام.

لماذا يضعف إيمان الشباب بالدين؟ من المسؤول الحقيقي؟

ذكرتم مشفقين أن الشبهات التي أثيرها تضعف إيمان الشباب! ألا تفكرون أن سلوك بعض علماء الدّين ممَّن يؤثرون الراحة، وأقوالهم التي تحارب الفكر، أكثر تقصيراً ومسؤولية في هذا الخصوص؟ أتعلمون أيَّ شيء يقضي على الإيمان؟ إنه نشر الخرافة باسم الدين، والظلم باسم الله، والسكوت أمام الظلم، حيث تشهدون حالياً أن نقد القيادة في إيران يساوق الانتحار، إنكم تتركون تلابيب هذه السياسية التي تقوّض الإيمان، وتقضي على العدل، وتكسرون جميع الجرار على رأسي؛ بحجة إضعافي لإيمان الشباب. إن شرب الخمور والعربدة، كما يقول حافظ الشيرازي، ليست بأخطر من اتخاذ القرآن مصيدة للتمويه على الناس. وهل يبدي علماؤنا تجاه هذا التمويه نفس الحساسية التي يبدونها تجاه التفسير؟ متى شاهد شبابنا وأين سمعوا كلاماً حسناً، أو سلوكية مناسبة، من علماء الدولة تساعد على تعزيز إيمانهم؟ وماذا شاهدوا من المؤسسة الدينية الروحية غير جسمانيتها كي تسمو أرواحهم؟ هل هناك من مؤشِّر للقول أو السلوك الحسن غير بعث ذوي الأمزجة الباردة إلى المجلس النيابي، وختم حاشية قائمة الفائزين في الانتخابات بختم صاحب الزمان، والترويج للخرافات من على المنابر والإذاعة والتلفزة، والانقضاض على المخالفين، وإثارة الدهماء على العنف، وخنق الأفكار الجديدة، واستتابة المفكِّرين، وبناء مدرسة المعصومية واستهلاك سهم الإمام المعصوم فيها، وإثارة الفتن من حين لآخر على يد هؤلاء العلماء، وهتك حرمة مرجع أو شخص محترم، والإساءة إلى العرفاء وتقويض بيوتهم عليهم، وتحسين الإرهاب والترويج له في صلاة الجمعة؟ إن مؤسستنا الدينية لا تدرك دورها السيّء في إضعاف إيمان الشباب، وتضرب يميناً وشمالاً في البحث عن الجاني والمقصر! ولكي نكون

منصفين علينا أن نستثني قلة قليلة من العلماء الزاهدين العفيفين من هذه الجماعة، ولو لم يكن غرضي من هذه الأفكار الفلسفية الكلامية سوى إقامة العدل ونشر الفضيلة لما أطلت الكلام في انحرافات علماء الدين.

عندما يبرز غافل في قافلة الفقهاء بقم، ويلقي درساً في القتل والإرهاب، بالتزامن مع عرض فيلم (الفتنة) في إثبات عنف المسلمين وإرهاب الإسلام، ويكني ذلك الفقيه بما هو أبلغ من التصريح، قائلاً بأن على المسلمين معرفة ما عليهم فعله تجاه سروش! لماذا لا ينتفض بوجهه أقرانه، ليقولوا له: إذا كان هذا إفتاء فلماذا تحدد مصداقه؟ وإذا كان حكماً فما هو حقك في إصدار الأحكام مع وجود الولي الفقيه؟ ولماذا لا يأخذون بخناقه؛ بسبب أخذه بخناق الإسلام؛ وبسبب تشويه سمعة المسلمين؛ ومنعه من التحقيق؛ والحثّ على العنف في قبال الأدلة والحجج؟

فماذا تتوقعون من هذه المشاهد المقزِّزة؟ هل يشاهدون انعدام الثقافة، بل تدمير الثقافة عياناً، فيقوى إيمانهم؟ أم يخجلون من كونهم مسلمين؟ لا تنسوا أن القرون الأربعة الأخيرة شهدت الكثير من مؤلَّفات الملحدين والكفرة والماديين التي تبطل التعاليم المسيحية وتسخر منها، إلا أن الذي قصم ظهر الكنيسة لم تكن هذه المؤلَّفات، وإنما مواجهة ومحاربة الكرادلة لأشخاص مثل غاليلو، برغم أنهم لم يقتلوه، بل اقتصر أمرهم على حبسه واحتجازه في بيته، ولا زالت الكنيسة تحمرّ خجلاً من خزيها، ولا يزال جبينها يرشح عرقاً بسبب استحيائها، ولا أمل لها في يوم مشرق تنعم فيه بجفاف ذلك العرق بحرارة شمسه!

لقد حصلت على إيماني من العرفاء دون الفقهاء، ولذلك لست أخشى هذه الفرقعات على نفسي وإيماني.

وأما أنتم الفقهاء فعليكم بالشباب الذين يأخذون دينهم منكم، ثم ما إن يفتحوا عيونهم حتى يستشعروا رائحة الدم والعنف من أفواه أساتذتهم، فيهتز إيمانهم كغصن

رقيق أمام العواصف.

أو نذكر آية الله مكارم الشيرازي، الذي لا يتورع قلمه عن الألفاظ القبيحة، ومع ذلك يطلب مني التوبة، دون أن يدرك أن التوبة إنما تكون من المعصية دون المعرفة، فما ظنك بـ «أنوار الفقاهة» التي تنشر الظلمة، وتعتبر المعارف من جملة المعاصي، وما أسوأ درس هذا الفقيه الذي يحرّم الفكر، ويختم الأفكار بختم الحلال والحرام، ويطالب المحققين بالتوبة والاستغفار!

وإذا غضضنا الطرف عن سكوتكم يا سماحة السبحاني عن هؤلاء الفقهاء فما عسانا نصنع حين نراكم وأنتم تعملون على تكريم التافهين؟!

وقلتم في هفوة تاريخية: إن كلامي قد اقترن بنشر صحيفة دانماركية لرسوم تسخر من النبي، فعليّ القول: إن بحثي حول كلام الباري وكلام محمدﷺ قد سبق أن ذكرته قبل عشر سنوات في كتاب «بسط تجربه نبوي»، والمقابلة مع الصحفي الهولندي كانت قبل سنة تقريباً، وقبل إغلاق مجلة (المدرسة)، وعليه يكون الأول قد حدث قبل ثماني سنوات من رسم الكاريكاتور المناوئ للحرية، والثاني بعد ذلك بسنتين. وفي تلك البرهة كتبت شعراً في المناسبة عنونته بـ «لا يمكن التلاعب باسم محمد»، وقد ضمّنته العبارات الآتية:

«إن هذا الاسم هو شرف المسلمين وثروتهم المقدسة، وهو لواء فخر وشعر فكر العالم الإسلامي، ومثال لجميع أرواح الكرام والأطهار في النشأتين. إن اسم أحمد هو اسم لجميع الأنبياء».

وقبل عام ونصف كان لي بحث تفصيلي في نقد كلام البابا بينيدوكتوس السادس عشر حيث قال: «بما أن المسلمين يعتبرون القرآن عين كلام الله لذلك لا يقومون بتفسيره وتأويله». وإن جميع هذه البحوث والكتابات موجودة على موقعي الالكتروني. ومع ذلك أيّ موقع يبقى لشبهة التواطؤ مع المعاندين والطاعنين بإسلامنا؟!

فلا تلك الصحيفة التي تتاجر بالولاية، والتي ليس لها من همّ سوى تحريف الحقائق وتسويق العنف، وتتهمني علناً؛ بسبب أفكاري؛ بالعمالة للموساد والسي آي أي، دون أن تواجه باعتراض منكم، ولا أولئك الذين يطالبونني بالتوبة، ويحرضون المسلمين عليّ بالعمل بتكليفهم، لا أحد منهم يخدم المعرفة والعدالة والخير والحقيقة، ولا يحلون عقد المشاكل بكلماتهم، بل يثبتون من خلالها أنهم غافلون عنها ولا علم لهم بها. وبدلاً من الخوض في البحوث التحقيقية والعقلية يلجأون إلى أسلحة قديمة صدئة، من قبيل: الكبت، وإسكات المجدِّدين، والتهديد بالعقوبات الدنيوية والأخروية، مكرِّرين بذلك أخطاء الأسلاف بعدم اعتبارهم بالتجارب التاريخية للأديان والأقوام السابقين، كالذي يغمض عينيه كي لا يرى الشمس، وفي الوقت نفسه يتمنى زوالها.

سماحة الشيخ السبحاني، أود إعلامكم بأن إخراج الإلهيات الإسلامية من جمودها، والعودة بها إلى ما قبل المناخ الأرثوذوكسي، والاستفادة من العلوم والأبحاث الجديدة، هو شرط بقاء الإسلام في العالم المعاصر. ولا يكون ذلك إلا من خلال التحقيق الحر والواسع، وهذا لا يتناسب والإرهاب والتكفير، وإذا أرادت الحوزات العلمية أن تواكب هذه العملية أو تقودها فعليها أن تحتاط في سلوكياتها وخطاباتها، وإذا لم تستطع زرع الزهور فلا تنثر الأشواك.

وأنا سعيد لاهتمام المراجع والمشايخ العظام بهذا البحث، وعلى رأسهم الشيخ المنتظري، الذي هو بحق فخر المرجعية والمؤسسة الدينية، وأعتبر هذا الاهتمام دليلاً على أهمية الحوزة وخطورة المسألة، ولكنّ الذي يسوؤني ويحبط الجمهور هي لغة العنف والتكفير، التي ينبغي وضع حدٍّ لها.

وقفة مع النقّاد

ثانياً: النظرية التي يراد لها حل مشكلات (كلام الباري)، وهي نظرية يقبلها العقل،

ويمكن الاستدلال عليها والدفاع عنها، وتعيّن سهم شخصية محمد الناسوتية والبشرية ـ والتي أكد عليها القرآن بشدة وغفل عنها الناقدون ـ في مسألة الوحي بلا زيادة أو نقصان، والتي يدعمها جمهور كبير من العرفاء والفلاسفة المسلمين لست أدري لمَ تعتبر مثل هذه النظرية ـ عمداً أو غفلة ـ نفياً لكلام الباري تعالى، ومحاربة للقرآن؟!

إن معرفتي بالقرآن الكريم ـ بحمد الله ـ إذا لم تكن أكثر من معرفتي بالمثنوي فهي ليست بأقل منه، وإن جميع الآيات التي استشهد بها سماحة آية الله السبحاني، وغيره من الناقدين المحترمين، مثل: السادة عبد العلي بازرگان، وحسيني طباطبائي، وأيازي، وآخرين، أحفظها جيداً، ولا توجد عندي أيّة مشكلة في حلها وفهمها، فأيّ محذور بين أن يكون القرآن نازلاً على قلب النبي، وان جبرائيل هو الذي أنزله، وأنه كلام الله، وأنه مفعم بألفاظ وكلمات ﴿قُل﴾، وأنه كان يحدث للوحي أن يتأخّر في نزوله، مما يضطر النبي إلى الانتظار، وأن النبي قد نُهيَ عن التعجّل في القرآن من قبل أن يقضى إليه وحيه، وأن النبي لم يكن له الحق في تغييره، وأن كلام الله قد وصل إلى الناس على نحو ما كان يريده، وأن القرآن معجزة، وأمثال ذلك، وبين أن يكون القرآن بمجموعه نتاج كشف وتجربة لإنسان استثنائي مبعوث من قبل الله ومؤيَّد منه، وأن كلامه قد أُمضي من قبل الله، وأن كشفه كان نتيجة لحظات فذّة ونادرة من التجارب الروحانية المتعالية؟

الجمع بين الإلهية والطبيعية

لست أدري ما هو تفسير الناقدين لظاهرة مثل الموت والمطر، فقد ذكر في القرآن مراراً أن الله هو الذي يتولى قبض الأرواح بنفسه: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)، أو أن الذي يتولى ذلك هو ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ المَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة: ١)، أو أن الذي يتولى قبض أرواح الناس عدد كبير من الملائكة ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١)، أوَلم يرد في بعض الروايات أن

ملكاً ينزل مع كل قطرة مطر: «والهابطين مع قطر المطر إذا نزل»؟ ومع ذلك لا توجد هناك منافاة بين موت الناس الطبيعي والمادي، وبين قبض الله للأرواح وقبضها من قبل ملك الموت. أوَليس الله هو الذي يُنزل المطر ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً﴾ (النبأ: ١٤)؟ فهل التفسير الطبيعي والمادي لظاهرة نزول المطر تسلب الله قدرته وتجرّده عنها؟ ألسنا نقول في ذلك: إن الله مبدأ المبادئ، وانه في طول العلل الطبيعية، وان جميع الأشياء تقع بإذنه وتدبيره؟ فإذا كان كذلك لماذا يكون البيان الطبيعي والمادي للوحي وكلام الله وإبراز دور النبي فيه قاطعاً لنسبته إلى الله، وسالباً لدور الله فيه؟ ولماذا يُستثنى الوحي من قاعدة العلل والمعلولات، ويتمّ إسناده إلى ما وراء الطبيعة رأساً؟!

أفكر أحياناً وأقول لنفسي: يبدو أننا عدنا إلى الزمن السحيق الذي كان فيه بعض المتدينين يعتبرون أن نسبة المطر إلى دور الشمس والبحار والرياح منافياً للمشيئة الإلهية، فكانوا ينسبون نزول المطر إلى الله مباشرة، وها نحن بنفس المنطق ننسب نزول وابل الوحي إلى الله مباشرة، دون ربطه بعلله الطبيعية (نفس النبي، ومجتمع عصره، وعلمه، ولغته، وما إلى ذلك)، مستندين في ذلك إلى آيات كريمة تكرر ذكرها في القرآن، من قبيل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾، ولا نتدبر في أن هذا الإنزال والإرسال قد استعمل في القرآن بشأن المطر والرياح أيضاً. وهذا ما يمكن استيعابه في عالم مفعم بالألوهية، وترى الله فيه محيطاً بكل شيء، وهذا هو عين الكشف المحمّدي.

والعجيب أنهم في ما يتعلق بكلام الباري تعالى يعتبرون النزول مجازياً، وليس حقيقياً، بمعنى أن المراد ليس هو النزول من مكان أعلى إلى مكان أسفل، كما هو الحال بالنسبة إلى المطر، وإنما يعني النزول من مكانة أرفع إلى مكانة أدنى، أي من عالم الملكوت إلى عالم الملك، ولكنهم يبقون الكلام على حقيقته، ويحملونه على الألفاظ التي تصدر من أفواه البشر، وفي هذا من الإبهام وعدم الوضوح ما لا يخفى! فلماذا نقف في منتصف الطريق؟ ولماذا لا نذهب إلى مجازية الكلام، ومجازية نزوله مرة واحدة، ليرتفع

الإشكال، أو نذهب إلى كون كل منهما حقيقي حتى لا نضيع في هذه المتاهات.

ينبغي بنا أن نترحّم على روح الإمام الفخر الرازي، حيث قال: جاء في القرآن ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وهذا ليس فيه معنى غريب يضطرّنا إلى البحث عنه في ما وراء الطبيعة، فما دام المسلمون قد اهتموا بجمع القرآن، وثبته في المصحف كان ذلك هو عين الحفظ الإلهي، وعلى هذا قياس الأمور الأخرى.

ثالثاً: إن ما نقوله من أن القرآن نتاج الكشف النبوي لمحمد بن عبد الله ﷺ لا يعني عدم صدق هذا الكشف، حتى يكون من حق النبي تغييره، أو أن تنزل عليه الآيات متى شاء ذلك.

ولا يقتصر هذا على النبوة، بل يصح حتى بالنسبة إلى الاكتشافات العلمية والفلسفية والرياضية أيضاً، فإذا كان قانون الجاذبية من اكتشاف إسحاق نيوتن فلا يعني ذلك أن لا يقوم هذا الرجل بجهوده العلمية وتجاربه، أو أن يحقّ له قول كل ما يريد بسبب اكتشافه هذا، أو أن يصوغ تلك النظرية وفقاً لذوقه، وهكذا نقول بالنسبة لنظرية أصالة الوجود الفلسفية، فلا يسع صدر الدين الشيرازي أن يتجاوز البرهان، وأن يضع التعاريف، ويؤسس القواعد، لتناسب رغباته وأهوائه، فهو تابع للدليل، وليس العكس، وإن كان استدلاله ومعرفته على قدر طاقته، ولا يمكن لأي شخص أن يحمّل نفسه فوق طاقتها: (الحكمة هي العلم... بقدر الطاقة البشرية). وإذا تجاوزنا العلم والفلسفة نجد صدق هذه الحقيقة حتى بالنسبة إلى الشعر، فالشاعر لا يمكنه قول الشعر متى بدا له ذلك، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فهو محكوم لوحي الشعر، وليس الشعر طوع أمره.

وقد حدث لمولوي بعد أن أتم الكتاب الأول من المثنوي أن تعسر عليه قول الشعر واستمرت هذه الحالة عامين كاملين، حتى عادت له قريحته الشعرية، وفاضت الحكمة من بين جوانحه.

ولكلمات ﴿قُلْ﴾ الواردة في القرآن حقيقة واضحة، فإن هذا الأسلوب يعتبر من فنون الكلام، حيث يقوم فيه المتكلم بتوجيه الخطاب لنفسه في حين أن مراده من الخطاب غيره، وهناك أمثلة على ذلك في أشعار مولوي الرومي وحافظ الشيرازي.

ولست أدري كيف يعالج آية الله السبحاني قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾ (يونس: ٩٤)، فهل كان النبي يشك في نبوته؟ إن الأرثوذوكسية الإسلامية ترفض هذا التفكير، أو أنها تحمل الكلام على تأويلات، مثل: أن يكون الكلام في واقعه متوجّهاً إلى غير النبي، ويتضح ذلك من خلال آيات أخرى، من قبيل: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾. أجل، يمكن بيان المراد بأنواع كثيرة من أساليب الكلام.

إن الأسلوب الحواري في القرآن، والذي شرحته في كتاب «بسط تجربه نبوي»، يكشف النقاب عن هذه الفنون البلاغية بوضوح، ويكشف عن ذهنية النبي ونفسيته تجاه الناس وحوادث المجتمع، سواء في الموضع الذي يقول فيه ﴿يسألونَكَ﴾ أو في غيره، وكأن القرآن حوار متواصل ومتعدد الجوانب بين الله والكون والإنسان والطبيعة والتاريخ الذي كان النبي محمدﷺ يعيش في وسطه، وفيه إجابات عن تساؤلات وتحديات ذلك العصر، وإن تلك التساؤلات والتحديات هي التي كانت تجعل روحه متعطشة ومتلهفة لكشف الحقائق ليحصل على إجابات من ملك الوحي، ونقلها إلى الناس بلغة يفهمونها، وهذا التلهف نشاهده في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ١٤٤). كل ما في الأمر أن تحفز ضمير محمد، وتلاطم بحر وجوده، هو الذي أدّى إلى اكتشاف الوحي.

وكانت هذه المتطلبات كامنة أحياناً وظاهرة في أحيان أخرى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (البقرة:١٤٤)، كل ما في الأمر أن الفوران والجيشان الحاصل في ضمير محمد هو الذي أدى إلى الكشف والوحي.

بطبيعة الحال كان لمحمد شخصية استثنائية، حيٌّ نبت زهرةً في وسط الصحراء، وكان أمياً فاق في علمه جميع الأمم، وإن ظهور كتاب مثل القرآن من رحم تلك الجاهلية الظلماء يعد في (لغة الدين) معجزة، وهذا ما جعل من النبي وكتابه إنساناً وكتاباً فريداً لا يضارع، فالذي كان معجزة هو شخص محمد، أما القرآن فقد اكتسب إعجازه من إعجاز محمد، وربما لو جاء بهذا الكتاب شخص آخر، مثل: أفلاطون، لما كان معجزة، أما محمد الأمّي فلم يحتمل منه صدور مثل هذا الأمر الخارق للعادة، وليس عبثاً أن قيل في تفسير قوله: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ أي بسورة من مثل محمد[١]، وليس عبثاً أن ذهب كبار العلماء من المعتزلة والشيعة إلى إمكان الإتيان بمثل القرآن ولكن الله يحول دون ذلك (مذهب الصرفة).

لقد كانت هذه الشخصية البديعة، بما لها من قلب يقظ، وعين واعية، وذهن متوقد، من صنع الله، وأما سائر الأمور الأخرى فهي من صنع هذه الشخصية، وتابعة لكشفه وإبداعه، لقد كان محمد كتاباً سطره الله، وحينما كان محمد يقرأ كتاب وجوده كان يترجم هذا الوجود قرآناً، ومن هنا كان القرآن كلام الله، حيث خلق الله محمداً، وخلق محمد القرآن، فكان القرآن كتاب الله، كما خلق الله النحل، فأنتج النحل العسل، فكان العسل نتاج ذلك الوحي.

أجل، إننا إذا قصرنا النظر على ظاهر الآيات والروايات نجد الله متكلّماً ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾، كما أنه يمشي على قدمين: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾، وكذلك يعتريه الغضب ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾، ويجلس على العرش ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ويعرض له التردد، حيث جاء في الحديث القدسي: «ما ترددت كترددي في قبض روح عبدي المؤمن»....

---

(١) راجع: تفسير الصافي، والميزان، ومفاتيح الغيب.

ولكننا إذا نظرنا إلى المعنى لم يرِدْ أيّ واحد من هذه المحاذير، فالذي يتكلم حقيقة هو محمدﷺ الذي يكون كلامه؛ لفرط قربه وأنسه، عين كلام الله، وان إسناد كلامه إلى الله كإسناد سائر الأفعال البشرية إليه على سبيل المجاز دون الحقيقة.

إن الوحي الذي ينظر فيه إلى النبي بوصفه مجرد ناقل ومتلقٍّ بحت، ويجعل العلقة القائمة بينه وبين الله من قبيل علاقة الخطيب بمكبِّر الصوت، والهبوط بدور قلب النبي وضميره إلى مستوى الصفر، ويعتبر جبريل مجرد ساعي بريد يتردَّد على الدوام بين الله والنبي، ويقيم بين الباعث والمبعوث علاقة البُعد بدلاً من علاقة القرب، ويجعل من الرسول مقلِّداً لجبرائيل، ويصوِّر الله سلطاناً والناس رعايا لذلك السلطان، ويرى كلام الله من قبيل كلام الناس، ويقرّ التشبيه بدلاً من التنزيه، نقول: إن هذه النظرة لا تنسجم بطبيعة الحال مع الرأي المذكور آنفاً. وأما المقال التوضيحي الذي سقته فهو مثال النحل القرآني، الذي يعتبر ما يقوم به من عمل عين ما يوحى إليه؛ فتغدو حياته مفعمة بالشهد والعسل، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ الوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨ـ٦٩).

واضح أن للنحل دوراً ومدخلية كاملة في إنتاج العسل، وليس مجرد ناقل للعسل، بمعنى أن يأخذه من مصدره ليوصله إلى غايته، كما يفعل سعاة البريد، ومع ذلك فهو شراب إلهي فيه شفاء للعالمين. أفلا تكفي هذه الآيات ليتدبر المفكرون والعلماء أن القرآن من قبيل نتاج النحلة، وليس من قبيل ما يردده الببغاء؟!

وقد شبهّ ابن عربي في الفصّ الشيثي من فصوص الحكم ما يحصل عليه أهل الكشف من كشوفات بقوله: (فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه).

أجل، إن في النحل الآية لمن تدبّر ونظر، ولو أن سماحة آية الله السبحاني نظر إلى النحل والنخل، بدلاً من الببغاء، لحصل على صورة أروع وأفضل للوحي المنسوب إلى

محمدﷺ، فأين الببغاء المقلِّد من النحل المنتج والمولِّد؟!

الوحي وقوّة الخيال النبوي

رابعاً: حذارِ أن تتصوَّر أن النبي كان يسمع كلام الله من جبرائيل على نحو ما نسمعه نحن من كلام النبي، أو تتصور أن النبي كان مقلِّداً لجبريل كتقليد الأمة للنبي. هيهات، فأين هذا من ذاك؟ فهذان نوعان متباينان، ولم يكن التقليد يوماً ما علماً أصيلاً أو سماعاً حقيقياً[1].

فمحور الكلام في ملك الوحي ونوع ارتباطه بالنبي. وإذا تجاوزنا الحشوية والحنابلة فليس هناك من الفلاسفة المسلمين، ابتداءً من ابن سينا إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألهين، من قال بإمكان الوحي على النبي دون تدخل من قوة الخيال، وإذا كان هناك جبرائيل فهو حاضر ومتصور أيضاً في مخيلة النبي، أي حتى في هذه الناحية تلعب المخيلة دورها في استقبال جبرائيل، وتعطيه صورته وصفته، وإذا كان له من دور فهو إعداد النبي ليصل بنفسه إلى العلم الأصيل، لا أن يكون النبي تلميذاً يتعلم من جبرائيل، ليعلم الناس فيما بعد ما تعلَّمه منه. هذا هو الفهم الفلسفي للوحي، وهو بطبيعة الحال يختلف عن الفهم العامي اختلافاً كبيراً، كاختلاف المنضدة بين رؤية علماء الفيزياء ورؤية عامة الناس، حيث يقول الفيزيائي الإنجليزي (استانلي أدينغتون): «إن المنضدة في عين العامة عبارة عن شيء صلب ومصمت لا تجد فيها أي تجويف، إلا أن هذه المنضدة نفسها في عين الفيزيائي مليئة بالتجويفات حيث يراها عبارة عن ذرات إلكترونية، وهي ذرات ليس لها حدّ معيّن، ولكن يمكن الحديث عن احتمال زيادتها أو نقصانها هنا وهناك، وعندما نعمل المنشار فيها تتمحور هذه الذرات

---

(١) صدر المتألهين، الأسفار الأربعة ٧: ٩، الموقف ٧، من السفر الثالث.

فيما بينها...». وهذه هي حقيقة الملائكة بالنسبة إلى الخاصة والعامة.

جاء في بعض الروايات: إن لجبرائيل ستمئة ألف جناح، وإن النبي شاهده في المعراج على هذه الصورة. وقال تعالى: ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾. وقد ذهب عامة المفسرين ومقلِّديهم إلى تفسير الأجنحة بمعناها الظاهري، متصورين أن الملائكة ذوات أجنحة تطير بين السماء والأرض. وقد ذهب الفخر الرازي، المفسِّر والمتكلِّم في القرن السادس الهجري، إلى التعامل باحتياط واحتراس في تفسير هذه الآية، فقال: ربما كان المراد من الأجنحة مختلف قوى ونشاطات الملائكة، من قبيل: الإرزاق، وقبض الأرواح، وما إلى ذلك. وحينما نصل إلى صاحب الميزان في العصر الحاضر نجده يطرح هذا الرأي بقوة وجرأة أكثر، فقال من خلال التعرض لبحث لغوي تفسيري: إن الملائكة ليست أجساماً ليكون لها أجنحة، وإنما المراد من الأجنحة هي الغايات والأغراض المترتبة على هذه الأجنحة، أي الأدوار والمهام التي تضطلع بها، ثم أضاف: أجل كان يتراءى للنبي أن للملائكة أجنحة، إلا أن هذه ليست هي الصورة الواقعية للملائكة، كما هو الحال بالنسبة إلى الملك الذي تراءى لمريمعليها السلام، والنار التي أبصرها موسىعليه السلام.

أي إن القرآن يقول صراحة: إن للملائكة أجنحة مثنى وثلاث ورباع، إلا أن العلامة الطباطبائي يرى استحالة ذلك، فهي أجنحة في تصور النبي، وليست كذلك في حقيقة الأمر. وطبعاً ليس هذا هو مذهب الطباطبائي فقط؛ فانه في ذلك يسير على خطى الأسس الفلسفية التي شادها فلاسفة مثل: الفارابي، والخواجة نصير الدين الطوسي، وغيرهما، والتي لا تؤدي إلى غير هذا الرأي.

في هذا التفسير نزول الملاك وإبلاغ الوحي وأمثال ذلك حوادث تقع في صقع نفس النبي، ثم يتم بيانها بلغة دينية، وكأن طائراً له ستمئة جناح قد نزل على النبي، وتكلم معه باللغة العربية.

وببيان آخر: إن التفسير الأوضح لمعنى الأجنحة من وجهة نظر صاحب الميزان أن النبي يقول: إنني أراهم بجناحين وثلاثة أجنحة وأربعة، وعليه لا فرق بين هذا القول وبين ما يقوله العرفاء من أن النبيﷺ كان يُنزل جبرائيل، وأن جبرائيل هو وعي النبي وإدراكه.

الحقيقة هي أنه يجب اتّباع الفلاسفة والعرفاء في أن ما يقوم به النبي هو تصور الحقائق المجّردة، وهذا ما لا يمكن لغير الأنبياء أن يقوم به، ويأتي العرفاء والشعراء في الدرجة التالية للأنبياء.

ولا يقتصر تصوير النبي للأجنحة والطيور في خيالة المبدع، بل يتعداه إلى تصوير اللوح والقلم والعرش والكرسي، وكذلك النار والحور والصراط والميزان وما إلى ذلك، وقد استعار النبي هذه الصور من البيئة التي يعيش فيها والمألوفة له، فلا نجد أيّة صورة غريبة عن البادية العربية من بين هذه الصور.

أما اللغة والألفاظ والكلمات فلا كلام في أنها قوالب بشرية، وقد استوعبت الوحي في متنها، وكلها تنبثق من مخزون عقل النبي، وتستوعب المعاني المجردة.

وإن صعوبة ما يقوم به النبي تكمن في أن الصور التي يرسمها تفرض حجاباً على المجرَّدات، مما يؤدي بالماديين إلى التعلق بهذه الصور، والغفلة عن المجرَّدات، والأسوأ من ذلك أنهم أخذوا يكفِّرون من يكرس رؤيته على الواقع التجريدي.

الوحي ومشكلة الزمكانية، حصار التاريخ وثوب المناخ المحيط

كان نبي الإسلام يمارس مهام النبوة وهو محاصر من جهتين؛ الأولى: الصور التي تحد من كشوفاته المجردة، وتقيد اللامكان في البعد المكاني؛ والثانية: الحصار العرفي، حيث يعطي لعدله وسياسته صفة محلية وعصرية، ويلبسها ثياب القوانين القبلية الضيقة، وهي التي يُدعى الشرّاح إلى ترجمتها فلسفياً وعرفانياً وثقافياً.

ما إن يتكلم الله (أو النبي) باللغة العربية، ويمضي ما عليه العرب من الأعراف،

يكون قد فرض على نفسه بعض المحدوديات مسبقاً. ولم يقم أي دليل على أن اللغة العربية هي أفضل اللغات في احتواء المعاني المجرَّدة في صقعها، فإن المواضيع وان كانت من النبي إلا أن التصورات والمفاهيم لغوية، وإن هذه التصورات والمفاهيم تضع القيود على التصديقات، وهكذا الأعراف والتقاليد السائدة في عصر النبي، والتي لم تكن أفضل الأعراف والتقاليد الموجودة والممكنة، ولكن الشارع أمضى أكثرها وصادق عليها، فاتخذت صفة الأحكام الإلهية.

إن الوحي الذي نزل على النبي قد نزل بالعربية، والعربية هي المرآة المنبثقة عن ثقافة القوميات العربية (وليست هناك لغة نازلة من السماء دون غيرها ـ ويتغنشتاين)، وهذه الثقافة هي التي تغدو مادة لتصوير الوحي. أوَليس النحل الذي يتغذى على الأزهار والنباتات المحيطة به، ويحولها إلى عسل أفضل مثال لما يقوم به الأنبياء في الاستفادة من المواد الموجودة بين أيديهم، وما يوفره الزمان والمكان الذي يعيشون فيه، ويوظفونه في تجربة وحيهم، ويصنعون بذلك المعجزات التي لا تقصر عن تحويل التراب إلى ذهب.

يجب عدم الابتعاد كثيراً، فلا بد من قراءة مفهوم (النزول) و(البشرية) بعمق لفهم معنى الوحي، واعتبار كل ما فيه بشرياً، وهذا هو عين ما يقوله القرآن.

يتساءل المعاصرون للنبيﷺ قائلين: ﴿**مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ**﴾، فكانوا يتصورون أن النبي يجب أن يكون ملكاً لا يأكل ولا يتزوج. والمعاصرون أيضاً يردِّدون تساؤلات مشابهة، حيث يقولون: ما لهذا الرسول يتناول ثقافة عصره، ويمشي في أسواق التاريخ وأزقته؟ كلا المنطقين واحد، فكلاهما يريد من النبي أن يتنصَّل عن بشريته المحاطة بالزمان والمكان واللغة والثقافة، ولا يكون ذلك إلاّ بتحوّله إلى ملك.

أجل، كان النبي إنساناً استثنائياً، وكما يعبّر عنه في اللغة الدينية بأنه (ولي الله) ، إلا أن ولايته لا تنفي بشريته، فإن وعاء البشرية من السعة بحيث يحتوي الولاية والنبوّة. وإن

شَهْد كلام النبي يشهد بأنه نحلة في العالم القدسي، وليس ببغاءً فوق سدرة المنتهى. وكانت اختياراته واسعة أيضاً، فكل ما يفكر به أو يقوله كان الله يصادق على صحته ويمضيه، ألم يقم بزيادة عدد الركعات في الصلاة[١]؟ أَلَمْ يقل: «لولا أن أشق على أمتي لأوجبت السواك لكل صلاة»[٢]؟ أَلَمْ يقل: «لو قلت حجّوا في كل عام لوجب الحج في كل عام»[٣]؟ ولم تكن هذه أحكام مؤقتة، أي إنه رغم بشريته يرى نفسه مقبولاً عند الله، وفي بشريته يتخذ الإيجاب والتحريم صبغة إلهية.

إن هذا النوع من النظر إلى الإسلام والأحكام والقرآن يساعد على فهم ظاهرة الوحي، ويخفف من وطأة التأويلات المتكلفة، ويفتح القرآن أمام أعيننا بوصفه نصّاً تاريخياً وبشرياً، ويحول جغرافيته السماوية إلى جغرافية أرضية.

ومن هنا فسوف لا نستغرب أن يكون التقويم القرآني تقويماً قمرياً، وأن يوجب على جميع المسلمين صيام شهر رمضان، أو أن يرشد الناس إلى عظيم صنع الله من خلال النظر في خلق الإبل، أو أن يحدّث جميع الأديان عن إيلاف قريش، أو أن يلعن خصوص أبي لهب من بين جميع الأعداء، أو يُجلس حور الجنان في الخيام العربية، أو يتحدث عن وأد البنات، أو المبالغة في إيمان الجن، أو الإخبار عن أزواج النبي وأفعالهنّ الصبيانية، أو بيان عقائد الأعراب بشأن بنات الله، مما هو مصبوغ بأجمعه بلون عربي وقومي وشخصي هو شديد الصلة ببادية الحجاز، وإننا إذا ابتعدنا عن شبه الجزيرة العربية قليلاً لن نعثر على شخص يطرب لهذه الصور الغريبة عن ثقافته وأعرافه.

وكذلك لا نستغرب إذا وجدنا القرآن يجيب عن أسئلة لا هي بالمهمة، ولا هي تستهوي غير العرب آنذاك، كالسؤال عن الأهلّة، وعن ذي القرنين، وعن سنوات

---

(١) مسند أحمد بن حنبل؛ وسائل الشيعة للحر العاملي.

(٢) سنن الترمذي.

(٣) صحيح مسلم.

اليأس عند النساء، والقتال في الأشهر الحرم، مما يعود إلى السابقة الذهنية والتاريخية لسكان الجزيرة، أو إلى أسلوب ونمط حياتهم.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى السماوات السبع، أو خروج النطفة من بين الصلب والترائب، أو رجم الشياطين المتطفلين بالشهب، أو كون القلب هو مركز الإدراك (دون المخ)، مما يعود إلى قصور في العلوم البشرية آنذاك.

فأين هذه الآيات من آيات أخرى، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ**﴾، و﴿**اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾، و﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ**﴾، و﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾، مما يكشف عن أوج المعراج الروحي للنبي، وقوة اكتشافه لحجب الغيب، وإلا فكيف نفسر كل هذه النوع من القبض والبسط والصعود؟

أليسَ من الأصح البحث عن هذا القبض والبسط في وجود النبيّ نفسه، وهو الذي دخل المدرسة الاجتماعية بوصفه أستاذاً معالجاً ـ حيث عد القرآن الشفاء والتعليم رسالتين أساسيتين في مهمة النبي ـ لإلقاء بعض الدروس ـ وهي الحكم وثمار النبوة التي ملأت جوانحه حتى فاضت ـ فأحبّ أن يشارك بها الآخرين، حيث قال تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ**﴾، وحل مشاكل الناس وإزاحة أوجاعهم ﴿**عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ**﴾، إنه ينظر إلى ما حوله؛ فيجد نفسه يتيماً من دون مأوى، وإذا به مفعماً بالهداية، وقد تزوج من سيدة ذات يسر وثراء، فيرجع كل ذلك إلى الله ونعمته، قال تعالى: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى**﴾، ويعد الشكر واجباً تجاه كل هذه النعم، ويعلم طلابه دروس الشكر والطاعة والبعد عن التكبر والأنا والجاهلية، ويحذرهم من العصيان والتمرد والانحراف عن المنعم، فتحدث ضجة من الفصل، وتبادر جماعة إلى الإنكار، وهناك من يشهر السلاح بوجهه، وهناك في يختبره بأسئلة تافهة، وهناك من يؤمن به ويسلم له، كل هذا منعكس بالدروس الشفهية التي ألقاها، واتّخذت فيما بعد شكل المصحف، فيولد القرآن في صلب هذه التجربة الحية،

ويتحول المعلم الشافي لدى مواكبته لهذه التجربة الحيوية أكثر خبرة، وتغدو دروسه أكثر ثراءً، ولا شك في أن حياته لو امتدت لأكثر لكانت تجربته أكثر غناءً وسعةً، وبعكس ذلك لو اكتفى واقتنع بعزلته في الغار لما عرفنا عنه سوى اكتشافات متعالية بسيطة.

وعليه من الصعب القبول بأن جميع هذه الجزئيات والأحوال والأسئلة قد كانت في قبالها آيات مكتوبة ومعينة منذ الأزل، وأن الله قد وظف جبرائيل لإنزال كل آية في وقت الحاجة إليها، وهو عين ما يصوره عامة العلماء السابقين، باستثناء الفلاسفة الذين كان لهم تصور فلسفي عن الوحي، وقد ذكروا خفق جبرائيل بجناحه صراحة، وتردده السريع بين السماء والأرض.

كما أن من الخطأ أن تتصور أن كل حادثة تحدث في الأرض تؤدي إلى تجددٍ في إرادة الباري تعالى؛ لينزل فيها آية، ويأمر جبرائيل بحملها إلى النبيﷺ، فهذا ما لا ينسجم حتى مع ما بعد الطبيعة لدى الفلاسفة المسلمين، كما سنذكر ذلك؛ فان مثل هذا التصور يحول جميع حياة النبي إلى قصة سينمائية معدّة سلفاً، ليؤدي كل صحابي دوره بشكل يتطابق والآية الموجودة والمعدة قبل إنزالها على النبي، وليس للنبي من دور سوى التجوال على خشبة المسرح حاملاً مكبر صوته ليكرر ألفاظاً يقرأها عليه جبرائيل، فهل يمكن التنزل بالنبي إلى أكثر من هذا المستوى؟!

أليس من المنطقي والطبيعي أن نقول: إن لشخصية النبي الدور الكامل والتام، بأن يكون هو الكاشف، وهو المعلم، وهو الناطق والسامع والمشرِّع؟ أي إن ما قام به الله تعالى هو إرسال (المعلِّم)، وترك الأمور الأخرى خاضعة لمدار تجاربه وردود فعله، وقد كان هذا المعلم معدّاً ومحصَّناً بحيث كان يعي جيداً ما عليه فعله وقوله، ومع ذلك كان بشراً، ينسحب عليه جميع ما ينسحب على البشر، فأحياناً يرتفع رصيده التعليمي، وأحياناً يبتلى بطلاب مشاغبين، وأحياناً ينطلق شوقاً وحماساً، وأحياناً يصاب بالملل

والضجر، وتارةً يسمو في كلامه، ويهبط تارة أخرى. وكالنحل يتغذّى من كل شيء؛ من الكشوف المعنوية السامية؛ والتساؤلات؛ وردود الأفعال المشاكسة والعدوانية؛ وكذلك ما يختزنه من معلومات، وطبعاً مآل الأمور ينتهي بأجمعه إلى المبادئ العالية، ومنها إلى مبدأ المبادئ وغاية الغايات، حيث لا تسقط من ورقة إلا بإذنه وعلمه تعالى، ولا ينتج النحل من العسل إلا بوحيه.

وطبعاً إن القرآن هو نتاج حالات النبي الخاصة، ولكنها ليست بحيث تكون أدنى من سائر أحاديث النبي، فهل سورة (المسد) في دلالتها وعباراتها وبلاغتها أفضل من سائر كلمات النبي غير القرآنية؟

إن هذان نموذجان من الوحي: النموذج الذي أقدّمه أنا، والذي هو أوفق بتجربة النبي الحيوية، وما بعد الطبيعة، التي يقول بها حكماء المسلمين، وتأويل العرفاء؛ والنموذج الذي تقدِّمونه أنتم، والذي يروّج الأساطير، ويوافق رؤية أهل الحديث. أنتم تقولون بأن الله يقوم بكل شيء من خلال جبريل، أما أنا فأقول بأنه تعالى يقوم بكل شيء من خلال النبي، وأن جبرائيل ما هو إلا جزء من النبي.

قاعدة: كل حادث مسبوق بمادة ومدة، وقفة وتوضيح

خامساً: تقدم مني الاستدلال بالقاعدة الفلسفية القائلة: «كل حادث مسبوق بمادة ومدة» وذهبت إلى أن الوحي أيضاً كان مسبوقاً بالشروط المادية. ومن هنا اعتبرت الشروط الذهنية والجسدية للنبي معدّة وممهِّدة لنزول الوحي، وهذا ما استدعى اعتراض آية الله السبحاني، إلا أنني لا أرى اعتراضه وارداً، فقد صرح صدر المتألهين الشيرازي، في المرحلة السابعة من الفصل السادس عشر، من الجزء الثالث، من الأسفار الأربعة، ص٥٥، بأن هذه القاعدة لا تقتصر في تطبيقاتها على الأمور المادية، كما تصوّرتم، بل هي جارية في الصور الجسمية والنفوس الإنسانية، ولا يخرج منها إلا المفارقات المحضة، وإن أستاذكم العلامة الطباطبائي قال في حاشيته على هذا الموضع

من الأسفار: إن هذه القاعدة جارية حتى على قول المشائين الذين يذهبون إلى تجرد النفوس، فيكون جريانه طبقاً لرأي صدر المتألهين، حيث يرى أن النفوس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، أوضح.

وبعبارة أخرى: إن كل ما يتعلق بالمادة، سواء أكان صورة أم روحاً أم وحياً، فهو خاضع لهذه القاعدة، وإن الأرضية المادية شرط في حصولها وحضورها. وطبعاً ليس للمادة علة فاعلة كما تقرر في الفلسفة الأولى.

وهنا نضيف: إن تجدد الإرادة بالنسبة إلى الباري تعالى محال؛ إذ لما كان الله تعالى لا يقع معرضاً للحوادث، ولا يطرأ عليه التغيير، فلا يمكنه أن يغير إرادته من وقت لآخر، وعليه فان تردد جبرائيل بين الله والنبي، ونزوله بآية عند كل حادثة، لا ينسجم مطلقاً مع ميتافيزيقية الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، ولا يمكن توجيهه أو تعقله. نعم، قد يناسب تصوراً عامياً يرى الله سلطاناً، وجبرائيل مجنحاً، وهيئة بطليمية، وهو التصوير الذي ذهب إليه عموم المفسِّرين للقرآن ممَّن ينتمي إلى مرحلة ما قبل التطور.

ونضيف أيضاً: إن الأقوال الإلهية ـ طبقاً للحكمة والفلسفة الإسلامية ـ غير مسبوقة أو معللة بالأغراض، وقد ثبت في محله أنه يستحيل على الباري تعالى أن يقوم بعمل للوصول إلى غاية وهدف، فهو ليس فاعلاً بالقصد، فإن تجدد الإرادة بالنسبة له، وإنزال آية جديدة للوصول إلى غاية، أو إيضاح مسألة، أو إيجاب أمرٍ، أو تحريمه، من أشدّ المحالات عليه تعالى؛ فإنه، وإن كان كل شيء يتم بإذنه وعلمه وإرادته تعالى، إلا أن هذه الإرادة ليست كالإرادة الإنسانية.

وإن حلّ جميع هذه المعضلات يكمن في الذهاب إلى أن نفس النبي القوية والمؤيَّدة هي الفاعلة لتلك الإرادة، وصاحبة الأغراض والغايات، وخالقة الآيات، وواضعة الأحكام، وهي النفس التي استحقت؛ لفرط قوتها، أن تصبح خليفة لله على الأرض، وأن تغدو يده يد الله، وقوله قول الله، وأن يكون القرآن معجزة له.

إن النظام الواحد للوجود، والنسبة الفاعلية والمعية القيومية لله تجاه جميع الممكنات، وقيام العلية في كافة أنحاء الوجود، لا تبقي أيّ موضع للروابط الاعتبارية والإنسانية القائمة على السلطان والسفارة، فإن الله لا يدير أمر العالم كما يفعل الملك في مملكته، وإنما إدارته كإدارة النفس للجسد (في النماذج التقليدية للطبيعيات)؛ فان الجسد يعمل كماكينة أوتوماتيكية، ولكنه خاضع لإرادة النفس وسلطتها، وليس الأمر بأن الدورة الدموية لا تقوم بوظيفتها إلا بإرادة من النفس. وإن ما قاله صدر المتألهين في هذا الشأن مجرد تمثيل وتوضيح يثبت إننا ما لم نكوّن تصويراً صحيحاً عن نوع الرابطة بين الله والعالم فلن يتضح معنى النبوة والوحي، وسنبقى في حصار الأساطير التي تنحت لكل رابطة علية أو فاعلية صورة حسية، وتملأ الأجواء بضجيج الكائنات الخيالية التي تتردد بين السماء والأرض.

علماء المسلمين وإعادة تكرار تجربة الكنيسة في تعارض العلم والدين

سادساً: في ما يتعلق بإشاراتكم في خصوص تعارض ظواهر القرآن مع العلم سوف لا أطيل الكلام، وأكتفي بإبداء دهشتي من أن علماء المسلمين والشيعة كأنهم لم يتعظوا من تجارب الكنيسة، فها هم يكررون نفس أقوالها، ويعيدون سياستها تجاه أمثال: كوبرنيق وغاليلو، ولا زالوا يعتبرون فهمهم للدين هو البديع، وهو الذي ينجع في حل جميع المشاكل، ولا يفكرون قليلاً في أن البناة الأوائل قد تركوا هذا النهج منذ أمدٍ بعيد، ولجأوا إلى أنواع القبض والبسط والانعطافات الكبيرة والعظيمة في فهمهم للصحف والكتب المقدَّسة. وقد مكثوا ردحاً من الزمن يمنّون النفس بالتوفيق بين العلم الحقيقي والوحي الحقيقي، وأخذوا يسخرون من العلم لفترةٍ، وتحدثوا برهةً عن عدم فهم المراد الجدي للمتكلم، وعمدوا في أحيانٍ أخرى إلى تأويلات بعيدة، ولكنهم رغم ذكائهم وعبقريتهم أخفقوا في نهاية أمرهم، وأذعنوا بفشلهم، وصحّحوا مسارهم وأسّسوا

لطرحٍ جديد لإداركهم وتصورهم عن الباري تعالى والوحي والعلم من الأساس، وأخرجوا أنفسهم من زوبعة هذا الإعصار الهادر. إن حجم المؤلفات المتعلقة بالتعارض بين العلم والدين قد بلغ من الكثرة درجةً لا يستهان بها، ومع ذلك لا يزال نصيبنا منها محدوداً جداً.

إذا لم يتضح المراد الجدي للمتكلم حتى بعد مضي أربعة عشر قرناً فلأيّ شيءٍ وأيّ زمن خلق هذا المراد الجدي؟! إذا كان يتعين علينا الانتظار طويلاً ليقوم العلم التجريبي بالكشف عن المراد الجدي من السماوات السبع فلماذا كل هذا العداء والجفاء بحق العلم؟ وهو العلم الذي نستمد منه برهان النظم لإثبات وجود الله تعالى، والعلم الذي يستند إليه السيد الطباطبائي في تأويل معنى رجم الشياطين بالشهب ويفتي على خلاف إجماع المفسرين؟ وإذا كان العثور على المراد الجدي للمتكلم يستغرق كل هذا الوقت الطويل وهذه العقبات في مثل هذه المسائل الثانوية، مثل: السماوات السبع، مما لا ربط له بسعادة المؤمنين وشقائهم، فكيف يكون الأمر في ما هو أهم، كما في المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد؟ ألا يؤدي هذا النوع من فهم القرآن والتعاطي معه إلى خروق لا تقبل الرتق؟

ألا يمدنا نهج المعتزلة بطريق أفضل من خلال اعتبار هذه المسائل القرآنية مسايرة في حقيقتها للمعتقدات السائدة بين العرب، فنتخلص من التأويلات البعيدة وغير الصحيحة؟ ونخلص القرآن وننفض عنه غبار هذه الإبهامات؟ سواءٌ أكانت هذه الآيات مجرد مجاراة للعرب أم نابعة من نقص معلومات النبي.

قلتم: لو احتمل وجود مثل هذه الأخطاء العلمية في القرآن لن يمكن بعدها الاعتماد على القرآن، ويغدو كل القرآن محتمل الخطأ!

وهذا كلام عجيب؛ فان هناك في القرآن محكماً ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، ومع ذلك لم تنفصم عرى الاعتماد والثقة بالقرآن.

أجل، ستبقى هناك آيات مجهولة المعنى، فلا يعرف ما إذا كانت محكمة أو متشابهة، مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٤٦)، فقد ذهب بعض المفسِّرين إلى نسخها بآية القتال، وصحيحٌ أننا إذا قلنا بالنسخ ستغدو بعض مواطن القرآن عديمة الجدوى، ولكن هل صرف احتمال النسخ أفضى إلى عدم جدوائية القرآن؟ وهل أخلّ بالتفسير وفهم الكتاب والتعاطي معه؟ هذا ما كان يقوله الظاهريون أيضاً، حيث كانوا يحذرون من القول بوجود الاستعارة والمجاز في القرآن، قائلين: إن ذلك يؤدي إلى عجز الباري تعالى عن استعمال الحقيقة، وسيختل الاعتماد على القرآن، وقد يختلط علينا الأمر أحياناً، فلا نعرف ما إذا كان الاستعمال في بعض المواطن حقيقياً أم مجازياً. إلا أن تاريخ القرآن أثبت بطلان هذا الوهم، وإن أبقى على بعض الموارد المتشابهة.

سماحة آية الله السبحاني، ليس الكلام فيما إذا كان السيد الطباطبائي قد أخطأ في تفسير (الشهب والشياطين) أو كان مصيباً، وإنما الكلام في المنهج، وأنه استفاد في هذا التفسير من العلم الحديث، والميتافيزيقيا الإسلامية اليونانية، فأبطل فهم جميع من سبقه من المفسِّرين، فإذا كان العلم بمثل هذه القوة، وكان حسناً، فهو حسن في جميع المواطن، حتى عندما يؤدي إلى نتائج تخالف ما نحن عليه. والمهم هو فتح باب الحوار بين الوحي والعقل، لا إخضاع أحدهما لڤيتو الآخر.

ربما كان حديث تأبير النخل ضعيفاً أو موضوعاً، وهذا غير مهم، فهناك الكثير من هذه الأحاديث الموضوعة في كتب الشيعة والسنة، إنما المهم هو أن المسلمين وكبار العلم والعرفان قد عايشوا هذه الروايات لقرون طويلة، وآمنوا بها، ولم يجدوها منافية للإيمان والنبوة، فقد ذهب شخص بحجم ابن عربي ـ وهناك الكثير من أمثاله ـ إلى الاعتقاد بجهل النبي الأكرم حتى بعلوم عصره، من الطب والفلك والنبات، فضلاً عن العلوم التي تأسَّست فيما بعد، ومع ذلك لم يعتبر ذلك مؤشِّراً على ضعف إيمانهم، ولا موجباً لوهن النبوة.

أَلَمَ يؤمن الكثير من علماء أهل السنّة بأن قصة الغرانيق كانت تدخُّلاً من الشيطان في الوحي النبوي، ومن بينهم الغزالي، وابن تيمية، ومولوي؟ أوَلم يذهب بعض علماء الشيعة إلى تحريف القرآن؟ قد لا ترون صحة هذه الآراء، ولكن لا يمكن إنكار أن الكثير من المسلمين، بل وكبار علمائهم، كانوا يؤمنون بها، دون اعتبارها منافية للإسلام والوحي النبوي، كما بقوا على تمسكهم وإيمانهم بإسلامهم وقرآنهم، والأمر المهم الآخر أنه لم يبادر أي فردّ إلى تكفير من يقول بتحريف القرآن، أو يؤمن بقصة الغرانيق.

كلمة الختام

ينبغي لنا أن نتعرف الإسلام بما فيه من تنوُّع الطيف اللوني؛ إذ لا ينحصر الإسلام بما يدرس في الحوزات الشيعية في إيران، أو المدارس الوهابية في شبه الجزيرة العربية، بل الإسلام هو جميع الإدراكات والتفاسير المقدّمة عن الإسلام، وهكذا المسيحية واليهودية والماركسية.

لو اقتصرنا في فهم الإسلام على ما يقوله المحدِّثون والفقهاء لما وصلت الديانة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من الحضارة المرموقة، فلو أنّ الأرثوذوكسية نجحت في فترة ما بالوقوف أمام انسيابية الكلام والتفسير فعلى الحوزات العلمية أن تكون الرائدة في إزاحة العقبات من أمامها، وأن تعمل على الترحيب بتنوّع الآراء الكلامية، دون وصفها بالكفر والإيمان ودون أن تصاب بعقدة الاستغناء والجمود. إن الطريق الوحيد لاستمرار الدين وبقائه إنما يكون عبر فتح الأبواب لاستنشاق هواء جديد ونظيف، والعودة إلى ما كان يتمتع به الإسلام من تنوّع في الثقافة، وتسابق المسلمين إلى أخذ الحكمة من الهند والصين وإيران واليونان.

وليبقوا في الأقل على جميع السنن والطرق والمشارب المتنوعة الثقافية والإسلامية، ولا يتمنوا حياة واحد وموت جميع من سواه، فقد تعايش في تاريخ هذه الديانة، التي

شكلت فسيفساء بجميع الألوان، ابتداءً من أهل التأويل والباطنيين وإخوان الصفا والمتصوفة والفلاسفة إلى أهل الحديث والظاهريين والحشوية والحنابلة والمجسّمة وغيرهم، وكان الكل مسلمين، وقد أسهم الجميع بتحريك ديناميكية هذه الحضارة. وإذا حدث في يوم أن تغلَّب أحد هذه الألوان على سائر الألوان الأخرى بالقهر والغلبة سيكون ذلك اليوم هو يوم احتضار هذه الديانة. ليس من العبقرية غلق الأبواب والنوافذ، فإن أمكنكم أن تفتحوا باباً جديداً فافعلوا.

لم يبقَ أمام المسلم المعاصر من خيار سوى الحوار مع الصديق والعدو، ولكن مع العالِم منهما دون غيره؛ وذلك بهدف تحريك الجمود والذبول الذي أصاب الإلهيات الإسلامية، والعودة بها إلى ما قبل العصر الأرثوذوكسي، والحوار بحاجة إلى تحمل وسعة صدر، واستعداد، وتواضع، وإقرار بالحاجة، ورغبة في التعلم، وجرأة في التفكير، ونبذ للتقليد، واحترام الفكر بوصفه تدفقاً مقدساً، لا منطقة مخطورة ومحظورة أو مجلساً للمعصية، إن الذين يطالبون الباحثين بالتوبة إنما يأتون ببدعة سيئة، يحبسون فيها طائر الفكر في قفص الفقه، ويخيفون ظباء التفكير من ذئب التكفير، ويشوبون التحقيق بالتفسيق، ويرفعون المقلِّدين على المحقِّقين، ويُجِلّون الببغاوات ويقدِّمونها على النحل، ويحولون الدين إلى حلبة للعنف والخصومة، ويبيعون الخل بدلاً من العسل.

وهل إذا سقينا شجرة الفقاهة بماء الكلام الآسن ستنمو صحيحة لتصدر الأحكام والفتاوى السليمة؟ وهل سيتمكن الكلام المصاب بآفة الجمود الفقهي من كسب جولة جديدة؟ إن الفقهاء المعاصرين قد تورطوا في مغالطات مهلكة، فبدلاً من اعتمادهم على المتكلمين وكلامهم في عملية تجديد فقههم تراهم يهاجمون المتكلمين، وبدلاً من الإقرار بحاجتهم إلى المتكلمين تجدهم يصرون على احتياج المتكلمين إليهم، وما ذلك إلا بسبب غرورهم واستسمانهم لأنفسهم واستضعافهم للكلام، وما دام التوازن والتواضع مفقوداً فلا ترجو حلاً لعقد ومعضلات هذا الدين المستحكمة!

كلمة أخيرة للشيخ جعفر السبحاني مع سروش

صرح الشيخ جعفر السبحاني بأن سروش لا يراعي أدب الحوار العلمي، ويقوم بإهانة الشخصيات العلمية من خلال إثارة الضجيج والضوضاء، ولكي لا يعيد عبد الكريم سروش من خلال رسائله المتكررة أسلوبه المألوف فضَّل الامتناع عن الإجابة المباشرة، وقال:

عدم مراعاة سروش لأدب الحوار العلمي

منذ إصدار مقابلته الإذاعية الأولى في هولندا وجدت من الواجب عليّ أن أوضح له وللقراء حقيقة الأمر، والحمد لله كان الجواب مفيداً ونافعاً. وكان أدب الحوار فيها هو السائد، وقد أجاب السيد سروش عن رسالتي الأولى، فأجبت عنها؛ انطلاقاً من المسؤولية الملقاة على عاتقنا، وكان جوابنا الثاني أوسع وأكثر شمولية، وقد جاء بنتائج إيجابية أيضاً كالإجابة الأولى، وقد أثنى عليها الكثير من أساتذة الحوزة وكبارها؛ لما تحتويه من الإتقان والمجادلة بالتي هي أحسن.

إلا أن رسالته الثالثة قد خيّبت ظني، رغم أن فاتحتها كانت تبشر بخير؛ وذلك للأسباب التي سأشير إلى بعضها:

١ـ إن موضوع البحث يدور حول نظرية الوحي، ويجب أن يقتصر البحث على هذه الجهة، ولكنه للأسف الشديد يخلط بينها وبين سلسلة من الانتقادات والاعتراضات الفردية والاجتماعية، ويخرج من محور البحث، وفي الحقيقة يخالف بذلك أدب الحوار العلمي.

٢ـ إن النظرية التي يطرحها كلما أمعن في توضيحها واجه إشكالات أكثر تعقيداً. وهو في ذلك شبيه بالمواضيع الكلامية التاريخية الثلاثة المعروفة بين المحققين، والتي يقولون عنها: إن القائل بها كلما أمعن في توضيحها زادت تعقيداتها، وهي:

١ـ نظرية (الطفرة)، للنظّام.

٢ـ نظرية (الحال)، للبهشمي (من أنصار أبي هشام).

٣ـ نظرية (الكسب)، للأشعري.

وقد قال الشاعر العربي في ذلك متهكماً:

مما يقال ولا حقيقة عنده   معقولة تدنو إلى الإفهام

(الكسب) عند الأشعري و(الحال)   عند البهشمي و(طفرة) النظّام

كان على هذا المنظِّر بعد أن أدرك أن جميع المحققين حول القرآن في إيران الإسلامية اعتبروا نظريته مردودة أن لا يصّر عليها إلى هذه الدرجة، فإن الكثير منهم كانوا من أصدقائه المقرَّبين، ولكنه مع ذلك لا يزال مصراً على نظريته، بل ولا يتريث قليلاً ليعطي نفسه فسحة للتفكير في هذه الانتقادات!

فتجده من جهة يقول: إنني مؤمن بجميع ما ورد في القرآن من آيات، بما في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل:٦).

ومن جهة أخرى يقول: إن الألفاظ ووضع المعاني في قوالبها هو مجهود يقوم به النبي، هذا في حين أن كلمات القرآن لا تطلق على المعاني فقط، وإنما تشمل في إطلاقها الألفاظ أيضاً، وكذلك سائر الآيات الأخرى الواردة في هذا المضمون.

٣ ـ إن رسائله، وخاصة رسالته الأخيرة، كانت مشحونة بالعقد والصخب، حتى بلغ به الأمر إلى التجاوز على الشخصيات العلمية التي أفنت عمرها في خدمة الإسلام والقرآن.

إن شخصاً مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي فقيه بارز وباحث قرآني عميق يحظى باحترام كافة الحوزات العلمية، وهو من الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي، ويعدّ مؤلَّفه (الأمثل) في اللغتين الفارسية والعربية مصدراً لجميع المحققين والمؤلِّفين، إن مثل هذه الشخصية لا يتم صنعها اعتباطاً، فيستسهل هتكها والتجاوز عليها.

إن هذا الأمر وأمور أخرى أدت بي إلى الامتناع عن الإجابة عن رسالته الأخيرة بشكل مباشر، خشية تكرار تجاوزاته السابقة، ولكن في الوقت نفسه هناك من أجاب عنها من المنتسبين إلى جامعة الإمام الصادقعليه السلام، وستكون في متناول الراغبين قريباً إن شاء الله تعالى.

المثقَّف المتفيقه

أ. اكبر گنجي[1]
ترجمة: حسن مطر

مقدّمة

هناك من ادعى أن الله قد تحدث إليه، وأمره بإبلاغ رسالته إلى الناس، وادعى أن (كلام الله) قد أنزل إليه عبر وسيط، فهل يمكن إثبات هذه الدعوى؟

قد يقال: إنه لا يمكن إثبات هذه الدعوى بأيّ دليل أو برهان، يقول الفلاسفة المسلمون: إن النبوة الخاصة غير قابلة للإثبات؛ لعدم إمكان إقامة البرهان على أمر خاص، فلم يُقِمْ المتدينون على مرّ التاريخ دليلاً واحداً على أن الله قد تحدث إلى شخص بعينه، وبعبارة أخرى: لا يمكن لأي شخص سوى من عايش التجربة أن يدّعي أن الله قد تحدث إليه؛ إذ لا يمكن لغير ذلك الشخص أن يخبر بحدوث تلك الواقعة. وإن الاستناد إلى نفس ذلك الشخص؛ لتبرير ادعائه في ما يتعلق بتكليم الله له، غير وجيه. وإن جعل هذا الادعاء معقولاً بحاجة إلى إثبات عدة مقدمات، وهي:

(١) من النشطاء الصحفيين ومثقفي التيار الإصلاحي.

أ ـ إثبات وجود الله.

ب ـ إثبات أن الله موجودٌ محدَّدٌ شبيهٌ بالإنسان؛ لكي يعقل صدور الكلام عنه، وإلا كان التكلم معه بلا معنى.

ج ـ إثبات أن الارتباط بين الله والبشر هو ارتباط حواري بين المتكلم والمخاطب.

إذا لم يكن إثبات هذه المقدمات مستحيلاً فهو صعب للغاية؛ فإن المؤمنين لم يقدموا دليلاً معتبراً على إثبات هذه المدَّعيات، بحيث يصدق بها جميع العقلاء. كان (برتراند راسل) و(بوبر) فيلسوفين وجوديين، عاشا في القرن العشرين، وكانا ملحدين؛ ويعد (كانت) أحد أكبر عقلاء العالم، ورغم أنه كان يؤمن بوجود الله من طريق الأخلاق إلا أنه أسقط جميع البراهين المقامة على إثبات الصانع من الاعتبار. كما أن التاريخ البشري يثبت تكافؤ أدلة المؤمنين والملحدين، ولم يتمكن أي واحد منهما من إقناع الآخر بما لديه من الأدلة. ومع افتراض إثبات وجود الله بالبراهين المعتبرة فإن المؤمنين لم يقدموا تصويراً واحداً عن ماهية الله؛ فكثير من المؤمنين ينسبون إلى الله أوصافاً وأفعالاً إنسانية؛ وهناك من المؤمنين من ذهب إلى أن الله تعالى شيءٌ آخر لا يمكن وصفه (ineffable)، وإن تشبيهه بالناس مرفوض، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقال الإمام علي بن أبي طالب: «كمال توحيده نفي الصفات عنه»[١]. ويرى (پُل تاليش) أن الله موجود متعالٍ، وأنه فوق جميع الصفات الإنسانية، وأنه من غير الممكن وصفه بأدواتنا اللغوية، ويذهب إلى أننا إذا تحدثنا عن الله بنحو ما نتكلم به عن سائر المخلوقات فإننا سنقع في محذور التشبيه (anthropomorphism). وأن بعض العبارات، من قبيل: «تحدث يهوا إلى الأنبياء»، و«أن الله راعٍ لي»، كلمات رمزية، وأن جميع الأوصاف والنسب والأفعال التي تنسب إلى الله هي أمور رمزية (symbolic).

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١.

ولو أمكن إثبات الله كوجود محدد شبيه بالإنسان يبقى من المستحيل إثبات تكلم الله مع (شخص بعينه) من الناحية العقلية. ومن هنا علينا أن ننظر إلى أصل المدَّعى برؤية أدقّ.

يدعي النصارى أن الله قد تحول إلى إنسان من خلال حلوله في عيسى المسيح، (أصل التجسيم: The Incarnation)، وكانوا يعتقدون في الوقت نفسه أن عيسى إله كامل. ويذهب المتكلمون من النصارى إلى معقولية مفهوم التجسيم، ولا ريب أنهم يصدقون بمعقولية الاعتقاد بألوهية عيسى، وعليه يكون كلام المسيح هو كلام الله، كما قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (النساء: ١٦٤)، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الوَادِي الأَيْمَنِ فِي البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾ (القصص: ٣٠). وطبقاً للقرآن فقد تم الحديث بين الله والنبي محمد عبر وسيط، حيث كان جبرائيل ينقل كلام الله إلى النبي[1]؛ فمن هو جبرائيل؟، وما هي صفاته؟

طبقاً للرواية القرآنية فقد حصل أول لقاء بين النبي وجبرائيل في غار حراء، بعد الانقطاع الطويل إلى الله والتعبد والتهجد فيه. وقد ظهر له جبرائيل في هيئة مهيبة، وعرض عليه كتاباً في حريرة، وقال له: ﴿اقْرَأْ﴾، وبدأ بإنزال كلام الله عليه. وقد تعرضت سورة النجم إلى بيان لقاء النبي مع جبرائيل، حيث شاهده عندما كان واقفاً عند سدرة المنتهى، وهي الشجرة الوحيدة التي أمكنها النمو في صحراء الجزيرة العربية، فحينما كان النبي في غار حراء كانت أشجار السدر قباله، وطبقاً للرواية القرآنية فإن النبي شاهد جبرائيل واقفاً عند آخر شجرة. وطبقاً لبعض الروايات كان جبرائيل يتمثل على هيئة شاب جميل يشبه دحية الكلبي: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى﴾ (النجم: ١٣ ـ ١٤). وقد ذهب المفسرون إلى اعتبار جبرائيل موجوداً

---

(١) البقرة: ٩٧؛ النحل: ١٠٢.

غير مادي، ولذلك عمدوا إلى تأويل الآية، قائلين: إن جبرائيل من العقول المجردة، وإن سدرة المنتهى من العوالم العلوية، قال العلامة: «إن المنتهى تعني منتهى السماوات»[1]. وجاء في سورة مريم أن جبرائيل قد تمثل لمريم على هيئة إنسان، قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٧). طبقاً للرواية القرآنية فإن جبرائيل موجود يمكن رؤيته على شكل إنسان، وإنه يتحدّث إلى أفراد بخصوصهم، إذاً كل ما يدعيه النبيﷺ هو أن جبرائيل قد أبلغه كلام الله.

عقلنة المعتقدات الدينية

١ـ إن مشروع عقلنة المعتقدات الدينية غير قادر على إثبات التعاليم والمفاهيم الدينية. وإن أقصى ما يقوم به الفلاسفة والمتكلمون هو عقلنة المعتقدات. وبعبارة أخرى: إن عقلنة التعاليم الدينية صورة من استنتاج أفضل الشروح والتوضيحات (Inference to best explanation)، وهناك الكثير من المعطيات التي تحتاج إلى توضيح، وقد تمّ تقديم نماذج كثيرة في تبين هذه المعطيات، وكل نموذج يحتوي على أفضل أنواع البيان يكون هو المتقدم على النماذج الأخرى، ويتم ترجيحه عليها. ومن باب المثال: إن كل نموذج عن الله يجب أن يبين جملة من المسائل، من قبيل: وجود الشرور في العالم، ومسألة الجبر والاختيار، وغيبة الله عن العالم، وما إلى ذلك. وعليه يتعين علينا أن نرى أي هذين النموذجين يجيب عن هذه المسائل بشكل أفضل، هل هو النموذج الذي يقدّم الله كوجود محدد شبيه بالإنسان، أو النموذج الذي يمنع تحديد الله بحدٍّ أو وصفه بوصفٍ؟ كما أن هناك عدة نماذج متنافسة لعقلنة الوحي، ويجب أخذ قدرتها على البيان بنظر الاعتبار.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٤٩.

منهج تأويل النصوص الدينية

٢ـ يعمد مفسرو النصوص الدينية المقدسة إلى تأويل النصوص المقدسة إذا كانت معارضة للعقل (العلم والفلسفة ونحوهما)، ومن ذلك:

﴿**يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ (المائدة: ٦٤)، ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح: ١٠)؛ ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥)؛ ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً**﴾ (البقرة: ١٣٨)؛ ﴿**وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ (الأنفال: ١٧)، ويعمد الفلاسفة إلى تأويل جميع هذه الموارد؛ لتعارضها مع العقل الفلسفي الذي ينكر أن يكون الله وجوداً مادياً، ومن هذا القبيل: قوله تعالى: ﴿**لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)؛ ﴿**فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنسَى**﴾ (طه: ٥٢)؛ ﴿**إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ**﴾ (التوبة: ١١١)؛ ﴿**مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً**﴾ (الحديد: ١١).

ويذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن الله صرف الوجود، الذي لا يتطرق إليه أي إمكان أو افتقار، الحركة والخروج من القوة إلى الفعل، والحركة في جميع الكائنات ممكنة، ولكنها ليست فعلية من جميع الجهات، أما الله فهو فعلية محضة، ولذلك لا يعتريه تغيّر. ومن هنا أخذ المفسِّرون ذوو الميول الفلسفية بتأويل الآيات التي تثبت في ظاهرها التغيّر لله؛ بغية رفع التعارض، من قبيل: «**غضب الله وانتقامه**» (الأحزاب: ٥٧)، والكثير من الآيات الأخرى: «**عداوة الله**» (البقرة: ٩٨)؛ «**مكر الله**» (آل عمران: ٥٤، والأعراف: ٩٩، ويونس: ٢١)؛ «**رعب الله**» (آل عمران: ١٥١)؛ «**إضلال الله للناس**» (النساء: ١٤٣)؛ و«**انتقام الله**» (المائدة: ٩٥).

كما يتم تأويل كل الآيات التي تثبت الجسمية لله، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿**وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾

(الزمر: ٧٥).

قال العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «العرش كما هو المقام الذي يتم من خلاله تدبير أمر العالم، وقد أحاط بجميع الكائنات، كذلك فهو مقام العلم، وعليه فهو محفوظ قبل وجود هذا العالم، وأثناء وجوده، وسيبقى إلى ما بعد رجوع المخلوقات إلى بارئها»[١].

وجاء في القرآن: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ (هود: ٧).

قال العلامة الطباطبائي: «وكون العرش يومئذٍ على الماء كناية عن أن ملكه تعالى كان مستقرّاً يومئذ على هذا الماء، الذي هو مادة الحياة، فعرش الملك مظهر ملكه»[٢].

صحيح أن أكثر المفسرين ذهبوا إلى كون الله متشخصاً كإنسان ذو سلطة، ولكنهم ذهبوا في الوقت نفسه إلى كونه غير مادي، ولذلك اضطروا إلى تأويل الكثير من آيات القرآن. فمثلاً: وصف القرآن القلب بوصفه أداة التدبّر والمعرفة، وهذا ما تبناه وأيّده ودافع عنه العلامة الطباطبائي والدكتور بهشتي، وخلافاً للمتقدمين فإن العلم الحديث يرفض هذا المعنى، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ﴾ (لقمان: ٣٤)، حيث يرى الله اختصاص هذه العلوم به دون غيره، وهو ما ذهب إليه الطبري في جامع البيان، والطوسي في التبيان في تفسير القرآن، والفخر الرازي في مفاتيح الغيب، والطبرسي في مجمع البيان، ودافع العلامة الطباطبائي عن هذا المعنى في الميزان، في حين أن علم الأنواء والطب أخذ يعلم هذه الأمور، ولم تعد من خصوصيات الله.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٩٨.

ومن الموارد التي يتعارض فيها العلم والدين سوقُ الملائكة للسحب، كما في قوله تعالى: ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْراً﴾ (الصافات: ٢)، كما جاء في عدد من الروايات اعتبار الرعد ملكاً يسوق السحاب، ففي بعض الروايات: «إن الرعد مَلَك يسوق السحاب»، فقد أخرج أحمد بن حنبل والترمذي، وصحَّحه النسائي، عن ابن عباس، قال: «أقبلت يهود إلى النبيﷺ فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ فقال: ملك من ملائكة الله موكَّل بالسحاب، بيده مخراق من نار يزجر به السحاب، يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: صوته». وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن بجاد الأشعري، قال: قال رسول اللهﷺ: «الرعد ملك يزجر السحاب، والبرق طرف ملك يقال له: روفيل». وأخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله أن رسول اللهﷺ قال: «إن ملكاً موكَّل بالسحاب يلمّ القاصية، ويلحم الرابية، في يده مخراق، فإذا رفع برقت، وإذا زجر رعدت، وإذا ضرب صعقت»[١]. ولا مندوحة في جميع هذه الموارد من التأويل.

كيف يمكن فهم كلام الله تعالى؟

٣ـ كيف يمكن فهم كلام الله؟

هناك عدة نماذج متباينة لبيان ظاهرة الوحي:

أ ـ النموذج التقليدي الذي يعتبر القرآن بجميع ألفاظه كلام الله الذي أُنزل على النبي بواسطة جبرائيل، وأن النبي قام بإبلاغه إلى الناس.

ب ـ النموذج القائل بأن محتوى القرآن قد أُلهم إلى النبي من خلال جبرائيل، إلا أن جميع ألفاظه هي ألفاظ النبي، وهو مذهب (نصر حامد أبو زيد).

ج ـ النموذج القائل بأن جميع القرآن هو كلام النبي، ولكن بما أن شخصيته شخصية

(١) الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢٦٤.

إلهية فإن كلامه هو كلام الله، وهو مذهب (سروش).

د ـ النموذج القائل بأنّ القرآن نتاج النظرة التوحيدية للنبي إلى العالم والإنسان، ومن هنا فإن القرآن بأجمعه هو كلام النبي، وهو مذهب (محمد مجتهد شبستري).

هـ ـ النموذج القائل بأن القرآن حصيلة إدراك وفهم النبي للوجود، وهو مذهب (مصطفى ملكيان).

وأرى أنه بالإمكان إيضاح النموذج الذي يقدمه سروش من خلال الاستفادة من نظرية (فريتوف شون) حول أبعاد الإنسان الأربعة، فإن النبي ـ وفقاً لهذا المبنى ـ من خلال رؤيته الباطنة يتجاوز البُعد الأول (الجسد الذي هو ذو جنبة سطحية وظاهرية)، والبعد الثاني (الذهن mind، وهو أداة الوعي)، والبعد الثالث (النفس soul، فاعلة الوعي)، ليدخل البُعد الرابع من وجوده، المتمثل في الروح (spirit) وساحة عدم التفرّد، وفي هذا البعد يحطم الإنسان قيود الفردية، ويتَّحد مع الله؛ لأن الروح فاقدة للتشخص والتفرّد، وإن الروح تتحد وتتعين مع الله الذي لا يحدّه حدّ، وهذا هو ما أشار إليه منصور الحلاج بقوله: «أنا الحق»، وإن التكلم مع البعد الرابع من الوجود هو التكلم مع الله، وعندها يكون الوحي ـ طبقاً لهذا الفهم ـ حديثاً نفسياً، ويمكن تعزيز هذا النموذج ببعض الأحاديث، من قبيل: «من عرف نفسه عرف ربه»، و«عجبت لم يجهل نفسه كيف يعرف ربه»!

إن كلام سروش هو ما ندعيه: «إنه (المولوي (يدرك روح القدس من خلال مراتب وجود مئات البواطن الإنسانية، ويعرفها للآخرين، ويرى الإنسان كبحر عميق ذي طبقات عديدة، وإن كل واحدة من هذه الطبقات تهمس في الطبقات الأخرى، ويعد ذلك عين همس روح القدس، بل ويعد حتى محاورة الآخرين في المنام حواراً ذاتياً للنفس مع النفس، وبذلك يفتح نافذة أمام فهم آلية الوحي والإلهام؛ إذ يحدث تلاطم عظيم في شخصية النبي عند تلقي الوحي، وتبدأ النفس السامية للنبي بالحديث إلى

نفسه الدنيا، وطبعاً إنما يكون ذلك بإذن الله وإشرافه؛ إذ لا يخلو منه مكان، وهو بكل شيءٍ محيط».

ويذهب سروش إلى أن ميتافيزيقية البعد والفراق هي مستند النظرية القائلة بأن القرآن هو كلام الله، في حين أن ميتافيزيقية القرب والوصال هي مستند النظرية القائلة بأن القرآن هو كلام محمد. وفي الميتافيزيقية الأولى يتجسد الله إنساناً منفصلاً عن العالم، خطيباً متخذاً من النبي مكبِّراً للصوت؛ أما في الميتافيزيقية الثانية فإن الله فوق التجسد، وهو عين العالم والنبي، وليس لتكلم الله من معنىً غير وجوده في وعاء محمد بن عبد الله ﷺ، فيغدو كل شيءٍ محمدياً. وهذه الكلمات تذكر بنظرية وحدة الوجود، التي صدع بها العرفاء المسلمون. كما أن برهان الصديقين الذي جاء به صدر المتألهين يثبت عدم تشخص الله، وأنه لا وجود لسواه.

قال سروش: «إذا قلتُ: إن باطن النبي وظاهره واحد في ظاهرة الوحي فإنما أعني أن الله عند الموحدين الحقيقيين حاضر وموجود في باطن النبي بنفس درجة حضوره ووجوده خارج النبي، وعليه أي فرق بين أن يقال بأن الوحي ينزل عليه من خارجه أو أنه ينبثق من داخله؟ فهل الله خارج وجود النبي؟ وهل النبي منفصلٌ عن الله؟ لست أدري ما سبب الغفلة عن قرب الحق من العبد، واندكاك الممكن في الواجب، ليحل محله صورة مطابقة للأصل عن السلطان والسفارة والرعية؟».

هل نظرية سروش كفر وارتداد؟

٤ـ هل هذا النوع من الكلام، الذي هو إعادة صياغة لأقوال وأفكار العرفاء والفلاسفة المسلمين، والذي يقابل معرفة الله عند الفقهاء والمتكلمين، مناهض للدين وارتداد عنه؟

على امتداد التاريخ الإسلامي تنافس كيانان عملاقان: أحدهما: كيان الفقهاء

والمتكلمين؛ والآخر: كيان العرفاء والفلاسفة، حيث ذهب الكيان الأول إلى تربع الله سلطاناً على عرش العالم؛ بينما ذهب الكيان الثاني إلى القول بأن الله هو عين العالم وجميع الوجود، وفي الرؤية الأولى يمكن إقامة علاقة شخصية مع الله؛ أما في الرؤية الثانية فلا يوجد أي تميّز بين الله والإنسان، ويرى فيها الفرد عدم إمكانية انفصاله عن الواحد الأحد.

ولو فرضنا أن التكفير سلاح مؤثر في عالمنا المعاصر لحفظ الدين، ولكنه من صلاحيات الفقيه دون المستنير، وهنا سأنقل قصة تاريخية معبّرة عساها تنفع المستنير الذي يتلفع برداء الفقاهة: في عهد الحركة الدستورية، وإثر أفعال وسلوكية (تقي زاده)، هرع الكثير إلى مرجعين للتقليد، وهما: الشيخ عبد الله المازندراني؛ والشيخ محمد كاظم الخراساني، وكتبوا لهما رسائل في ذلك، مطالبين بإصدار الحكم بتكفيره، فأكد هذان المرجعان على مخالفتها لسلوكية السيد حسن تقي زاده، وإسلامية الدولة وقوانين الشريعة المقدّسة، ولذا كتبا بضرورة إلغاء عضويته في المجلس الوطني المقدس، وعزله قانوناً وشرعاً، ومضافاً إلى ذلك طالبا بنفيه من إيران فوراً، وإن أدنى تهاون في ذلك حرام ومحاربة لصاحب الشريعة. وبعد مقتل السيد عبد الله البهبهاني، واتهام تقي زاده بقتله، عمد البعض إلى نشر وتوزيع حكم المرجعين المذكورين على أنه صادر بداعي تكفيره، مما زاد في تفاقم الأزمة، الأمر الذي دعا الحاج محمد علي بادامجي والحاج الميرزا أبا الحسن انكجي إلى استفتاء المرجعين المذكورين حول حقيقة الحكم الذي أصدراه بحق تقي زاده، وهل يقضي بكفره؟ فأجابا بأن حكمهما لا يتضمَّن أي تكفير له، وصرَّح الخراساني بأن نسبة التكفير لا أصل لها، وإنما الحكم يقتصر على عدم جواز التدخل في مسائل الدولة، وعدم صلاحيته للتمثيل في المجلس الوطني الموقَّر، وضرورة نفيه لا أكثر، وكتب المازندراني: «إن الحكم لم يقضِ بتكفيره، وإنما يقتصر على فساد سلوكه السياسي، ومنافاته لإسلامية الدولة، وهو ما ثبت لنا بالأدلة القطعية، وإنه

هو الذي أقام المؤتمر السري المنعقد في طهران، أو إنه كان أحد دعائمه الأساسية».

وفي عهد الحركة الدستورية كان بعض العلمانيين والملحدين يذهبون إلى ضرورة الحد من نفوذ المؤسسة الدينية في الأوساط الشعبية؛ للوصول إلى مآربهم. وبعد إصدار الميرزا الشيرازي حكمه الشهير بتحريم التنباك، والنجاح الكبير الذي حققه في هذا المجال، كتب الميرزا آغا خان الكرماني والميرزا ملكم خان رسالة إلى الشيرازي، طالباه فيها بعدم الاكتفاء بالإنجاز الذي حقق في إلغاء معاهدة التنباك، وأن يمضي بالأمر حتى نهايته، والقضاء على سلطة ناصر الدين شاه، حيث طالباه بتكفير جهاز الظلم ومعاونة الظلم وإطاعة الظالم، وقالا في توجيه مطلبهما: «إن إحياء الدين وحكومة الإسلام رهن بفتوى ربانية»، وبذلك أراد المثقّف الملحد أن يتخذ من أداة التكفير ذريعة لنضاله ضد الاستبداد. وقد ذكر ملكم خان في بيان أول نشاطه في خدمة الشاعر والسائح الإنگليزى (ويلفرد بلانت) أنه لم يكن له من هدف في إصلاحاته المادية سوى إلباسها ثوباً مذهبياً ودينياً؛ ليقنع الناس. ربما أمكن الدفاع عن الاستفادة من التكفير كأداة لمواجهة الاستبداد، ولكن لا يمكن بحال من الأحوال تبرير توظيف التكفير ضد الحرية الفكرية وحرية الوعي.

كما كان لجلال آل أحمد المتنوّر الشهير والمؤثّر في العقد الستيني والسبعيني الميلادي موقف مشابه لموقف ملكم المتأخِّر تجاه المؤسسة الدينية والشريعة، فقد كان آل أحمد بحاجة إلى المؤسسة الدينية في مقارعته لنظام الشاه، فكان ينتقد المتنوِّرين بشدّة، ويرى في المؤسسة الدينية الأمل الوحيد في مواجهة الاغتراب، ويرى فيها كنزاً ثميناً لمكافحة الظالمين والفاسقين[١]. وكان يقول: «إن جميع حكام العصر غاصبون في معتقد الشيعة، ولذلك لا يرى الشيعة أنفسهم ملزمين بإطاعة الحكومة. إن المؤسسة الدينية الشيعية

---

(١) جلال آل أحمد، غرب زدگي: ٦١ـ٦٢.

ترى من صلاحياتها الذاتية أن تتدخل في السياسة وشؤون الحكومة»[١]. وكان يرخص كل شيءٍ من أجل النضال السياسي، وربما أفتى بالتكفير إذا اقتضى الأمر، حيث يقول: «كان تيار العرفان والتصوف طوال فترة التاريخ الإسلامي في إيران وحتى أوائل العهد الصفوي يتمثل في تيار الارتداد والتنوير..»[٢].

ورغم اتهام تقي زاده باغتيال مجتهد هو أحد أهم قادة الحركة الدستورية لم يفتِ مراجع التقليد بكفره. إن المرجع حينما يصدر حكماً بتكفير شخص يكون قد عمل بما تمليه مسؤوليته، ولكن هل المتنوّر فقيهٌ حتى يسمح لنفسه بإصدار أحكام بالردة والتكفير؟!

إن سروش مسلم يتكلم وفق مبنى العرفاء والفلاسفة المسلمين، وهو مبنى ابن عربي والحلاج والمولوي وصدر المتألهين وغيرهم، وليس بإمكان الفقهاء تكفيرهم، فضلاً عن المتنوّرين، فهل حصل في تاريخ إيران أن حكم متنوِّر بمثل هذه الأحكام ضد متنوِّر آخر؟!

وقفة مع الأستاذ بهاء الدين خرّمشاهي

بُعيد انتشار حوار عبد الكريم سروش حول (كلام محمد) كتب بهاء الدين خرمشاهي مقالاً تحت عنوان: «ردّ على أعداء القرآن»، وقد اتهم فيه سروش بإنكار ضرورتين من ضروريات الدين الإسلامي، وهما: «كون القرآن وحياً»؛ و«نبوّة النبي الأكرم»، بل ذهب خرمشاهي إلى اتهام سروش بعدم العلم بالقرآن، والردة، وعدم الإيمان، وعدم العلم، حيث قال: «إن هذه الزمرة من المجدِّدين الجاهلين بالقرآن،

---

(١) جلال آل أحمد، در خدمت وخيانت روشنفكران: ٢٧١.

(٢) جلال آل أحمد، در خدمت وخيانت روشنفكران: ١٧١ـ١٧٣.

والخارقين للإجماع، يثيرون بعض الأمور حتى لو كانت على حساب ارتدادهم، ويقدمون بعض التأويلات التي لا تساعد على حل المشاكل، وإنما تعمل على مفاقمتها...، إنكم أيها المجدِّدون تفتقرون إلى العلم كافتقاركم إلى الإيمان، أي الإيمان طبقاً للأورثوذوكسية الإسلامية». كما أعلن مجيد مجيدي من جهة أخرى في كلام له «أن المفكرين الذين يطلبون الدنيا يَدْعون النبي شاعراً وجاهلاً، وكما صنعت الجاهلية الأولى يُسَمّون القرآن «أساطير الأولين».

وأنا هنا أعلن عن استيائي مما قاله من يُسمي نفسه متنوّراً، كما أشكو جميع الذين سكنوا أمام كل هذا الجفاء، فلو أننا لم نسكت حينما شكك هؤلاء المتنوّرون في عصمة النبي، وعلم الأئمة بالغيب، وأنكروها، أو حين شككوا بالبديهيات التاريخية، من قبيل: غدير خم، وشهادة السيدة الزهراء عليها السلام، أو من قبيل: ما قام به صاحب هذا القلم المنحرف، حيث اعتبر «زيارة الجامعة الكبيرة» اختلاقاً من غلاة الشيعة، نعم لو أننا لم نسكت إزاء هذا كله لما وصل الأمر إلى الجرأة على النبي والقرآن، حيث يعدّ النبي فرداً عامياً ينطبق عليه ما ينطبق على سائر الجاهلين، ويعتبر القرآن كلام الله نتاجاً بشرياً، ألا فليعلم من يدّعي معرفة بالمولوي، ويقدمه على المعصومين عليهم السلام، أنه كافر وفقاً لحكم المولوي.

إن الحكم بالردّة والتكفير من مسؤوليات الفقهاء، إلا أننا نشهد حالياً خطر أن تغدو هذه الظاهرة الخطيرة من مسؤوليات المتنوِّرين، وأن يبصر النور متنوّر متفيقه. إن لدينا كمية كبيرة من فقهاء التكفير، ولكننا نشكو من شحّة المتنوّرين على المستوى العام، كي يحدثوا من خلال آرائهم الجديدة الركود العلمي الراهن. وإن كنا في قلق على الدين فعلينا أن نتذكر أن صاحب هذا الدين قد تكفل بحفظه. وإن كنا نخشى من طرح هذه الكلمات على مستوى التديّن فإنني أدعو الجميع إلى الإنصاف، وأتساءل: أية سلوكية هي التي تؤدّي إلى تنفير الناس من التدين؟ هل هي أقوال مبدعين، من أمثال: الدكتور

سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، ممن يقدم قراءة أخلاقية ومعنوية وعرفانية عن الدين، أو أقوال وأعمال أولئك الذين يقدمون قراءة فاشية عن الدين؟!

أختم المقال بكلام عميق لمحيي الدين بن عربي، حيث يقول: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة على الله، أراد داود بنيان بيت المقدس؛ فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يا ربّ، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟. والغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها»[١].

---

(١) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفص ١٨، فص الحكمة النفسية في الكلمات اليونسية: ١٦٧.

الفصل الثاني

قراءات نقدية في نظرية

د. سروش حول الوحي

القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية
نقد نظرية سروش

الشيخ حسين علي المنتظري[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

تمهيد

قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢ـ١٩٥).

لم أكن أعتزم الخوض في هذا البحث العلمي؛ وذلك لأنّ الإجابة عن الشبهات تندرج في وجوبها تحت عنوان الواجبات الكفائيّة، وقد قام بأعباء الإجابة الكثير من الفضلاء، ولكن بعد أن وجّهت إليّ هذه الأسئلة من قبل أشخاص من الداخل والخارج وجدتُ ضرورة ذكر بعض الإجابات باختصار.

حقيقة الوحي شرح وتفكيك

إنّ المراد الجدّي لسماحة الدكتور سروش في ما يتعلق بموضوع البحث وإن كان

---

(١) أحد مراجع التقليد في إيران، ويعدّ من أبرز فقهاء الحركة الإصلاحية الدينية، له مساهمات في الفقه الإسلامي.

مبهماً، ولكن نقول بشكلٍ عام: إنّ كلّ بيان حول الوحي ـ الذي يعدّ الأساس لجميع الأديان الإلهيّة ـ إذا أدّى إلى مفهومٍ خاطئ ـ مهما كان ذلك المفهوم غير مقصود للمتكلم ـ قد يسهم في إضلال السامع والمتلقي، فإما أن يؤمن بمضمونه ويعتقده، أو يتهم بالكفر والفسق وأمثالها، وكلا الأمرين مذموم؛ ولذلك أذكر بعض الحقائق بشأن الوحي، ربما كانت هي المرادة من كلام الدكتور سروش، أو أسسها العامة.

وقبل التطرّق لآيات القرآن والأحاديث الشريفة في هذا المجال، أرى من اللازم التذكير بمسألتين مؤثرتين في بيان حقيقة الوحي وشرح معناه:

١ـ المراحل الثلاث لنظام الوجود

طبقاً لما هو مبيّن في الحكمة والفلسفة الإلهيّة، وتشهد له الأدلة النقليّة، وتؤيّده إدراكاتنا ومعلوماتنا، فإنّ للوجود ثلاث مراحل:

١ـ مرحلة الموجودات المحسوسة والطبيعيّة، التي تتكون من المادّة وتخضع لأحكامها، مثل: الأجسام التي لها جرم ومادّة وأحكام، من قبيل: الرائحة واللون والحجم، ويمكن لنا أن ندركها بحواسنا الخمسة الظاهريّة، وهي جميع الأشياء والأمور المحيطة بنا، ونتمكن من لمسها وشمّها وما إلى ذلك.

٢ـ مرحلة الموجودات المثاليّة والخياليّة، التي وإن كانت فاقدة للوجود المادي، إلا أن لها أحكاماً شبيهة بأحكام المادة، وتدرك بالحسّ الباطني، من قبيل: قوّة الحسّ المشترك والخيال والمخيّلة؛ كالصور الذهنيّة للأشياء الجزئيّة الغائبة عنا، ولكن نحمل عنها صورة في مخيلتنا، وندركها بصورة الحسّ المشترك، كصورة شخص زيد الذي رأيناه أمس، أو رائحة أو طعم الوجبة التي تناولناها قبل يوم، أو ما نراه في عالم الرؤيا ممّا له (بحسب المصطلح) تجرّد برزخي.

فما هو موجود في هاتين المرحلتين ويمكن إدراكه يعدّ بأجمعه من الأمور الجزئيّة.

٣ ـ مرحلة الموجودات العقليّة، والتي هي من الأمور الكليّة والمحيطة والمجرّدة من المادّة وأحكامها، ولا تدرك إلا بقوّة باطنيّة أقوى من سائر القوى الإدراكية الأخرى، وتعرف بأسماء، مثل: العقل والقلب والروح والصدر والفؤاد، وما إلى ذلك مما يسمى بذلك بلحاظات واعتبارات مختلفة.

إنّ الموجودات في هذه المراحل الثلاث كما تترتب على بعضها، ويكون لذاتها ترتب حقيقي وخارجي؛ فإنّ لإدراكها ـ الذي له اتحاد معها بنحوٍ من الأنحاء ـ ترتباً على بعضها أيضاً، ويوجد بينها تقدّم وتأخر ذاتي.

٢ـ تجرّد العلوم والمعارف الإنسانيّة

لما كانت العلوم والمعارف ـ خاصّة ما كان منها مرتبطاً بمعرفة المبدأ والمعاد والمبادئ العالية لنظام الكون ومنازل السلوك المعنوي ـ أموراً مجرّدة عن المادّة فلا يمكن للإنسان الحصول عليها إلا من طريق تجاوز عالم المادّة والطبيعة، والاتصال بمراحل ما بعد الطبيعة، وإنّ هذا الاتصال هو في واقعه نوع من تجرّد النفس عن المادّة، وهو بنفسه مفهوم مشكك بحسب ظهوره شدّة وضعفاً.

وبشكلٍ عام فإنّ هذا الاتصال وما يتعقبه من الإدراكات إنما يمكن من خلال طريقين أساسيين:

٣ـ العلوم الاكتسابيّة والعلوم الكشفيّة

أ ـ يتوصّل الإنسان أحياناً إلى شيءٍ باختياره وإرادته وتفكيره، من خلال تحصيل أجزائه الذاتيّة أو عوارضه أوعلته أو دليله، وهي طريقة أكثر الناس في تحصيل العلم والإدراك، وطبعاً إنّ الإنسان في مثل هذه الحالة، وإنْ كان يفكر بإرادته واختياره، ويعثر في ذهنه على الأجزاء والعوارض والمقدّمات، ويقوم من خلالها بالتعريف أو

تأليف القياسات، إلا أنّ الفكر ليس هو العلة الإيجاديّة التامّة للوصول إلى المطلوب العلمي، بل هو مجرّد علة إعداديّة للوصول إلى المطلوب، غير أنّ الظهور القهري للعلم والإدراك يعود إلى المبادئ الغيبيّة المجرّدة عن المادّة بالكامل؛ فهي تستند إلى الحقّ تعالى وعالم القدس المنزه عن المادّة، وهو ما صرّح به الحكيم السبزواريﷺ في منظومته قائلاً:

والحقّ إن فاض من القدس الصور وإنما إعداده من الفكر

ومقتضى التحقيق أن لا يكون تفكيرنا للوصول إلى النتائج هو السبب المولد، كما أنه ليس العلة الإيجاديّة التامّة كما ذهب المعتزلة، ولا هو عديم التأثير أصلاً للوصول إلى النتائج العلميّة، وإنما يؤدّي إلى ذلك بحكم العادة والتعاقب الاتفاقي للأمور، كما ذهب الأشاعرة، بل إنّ تأثير التفكير في حصول العلم حالة برزخيّة بين هذين الأمرين نطلق عليها اسم التأثير الإعدادي.

ب ـ وأحياناً لا يتوصّل الإنسان إلى الشيء عن طريق التفكير وتحصيل أجزائه وعوارضه أو علته أو دليله، وإنما يحصل للإنسان العلم به من دون إرادته واختياره، كمن يملك قوّة حدس أو إحساساً إدراكياً قويّاً؛ فتتضح له علة الشيء أو دليله تلقائيّاً، ومن دون إمعان النظر، وهذا الطريق لتحصيل العلوم والمعارف التي تعدّ من المواهب والنعم الإلهيّة التي ينعم الله بها على من يستحقها تسمّى إصطلاحاً بالكشف بمعناه الأعم، الذي يشمل الوحي والإلهام أيضاً، وطبعاً هناك أسماء خاصّة مختلفة بلحاظ المراتب المختلفة لهذا الطريق.

٤. المبدأ الغيبي لإفاضة العلوم

في كلا طريقي تحصيل العلم والكشف يكون المفيض الحقيقي للعلوم والمعارف مبدأ غيبي وغير بشري، وفي الواقع فإنّ العلوم تأتي من الخارج إلى الداخل، وكما قال صدر

المتألهين رحمه الله: «فتكليم الله عباده عبارة عن إفاضة العلوم على نفوسهم بوجوهٍ متفاوتة كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلمين»[١].

لابد من الالتفات إلى وجود الكثير من الحقائق الدقيقة هنا، فحينما يقال: في كلا الطريقين يتمّ ترشح العلوم من الخارج إلى الداخل، لا يعني ذلك اتحاد الواهب للعلم والموهوب له، واتحاد الفاعل والقابل في رتبةٍ واحدة؛ فإنه وإن كان يحصل هناك اتحاد بين الفاعل والقابل بنحو من الأنحاء في هذا المجال، ولكنه هو الاتحاد المصطلح عليه باتحاد الحقيقة والرقيقة، والمطلق والمقيّد، والمحيط والمحاط، والنصّ والحاشية، ويحمل هذان على بعضهما أحياناً بملاك هذه الوحدة، وإنّ حملهما على بعضهما لا يكون بالحمل الشائع، وعلى أساس اتحاد أمرين متكافئين في الرتبة، وإلا كان لازم ذلك أن يتحد فاعل العلم وواهبه، والواجد له مع القابل والآخذ الذي هو فاقد للعلم بطبيعة الحال، وبذلك يكون هذا الاتحاد بينهما ووضعهما في رتبةٍ واحدةٍ مستلزماً لاجتماع النقيضين.

٥. التفاوت الجوهري بين طريق العلوم الكسبيّة والكشفية

وعلى كلّ حال فالفرق الأساسي القائم بين هذين الطريقين إلى العلم هو:

١ـ يتدرّج أسلوب التفكير في المراحل والمراتب العلميّة من الأسفل إلى الأعلى، أي أنّ الإنسان، وفقاً للترتيب المشار إليه في المسألة الأولى، يواجه المحسوسات في المرتبة الأولى، ثمّ يحصل له بها إدراكٌ حسيٌّ، ثمّ خياليٌّ، وبعد ذلك يدركه عقليّاً، ويصل من المحسوس الجزئي إلى المعقول الكلي، ولكن في الطريقة الثانية يكون الأمر معكوساً؛ حيث يدرك الإنسان بقلبه وعقله المعنى الغيبي الموجود في عالم العقل منذ البداية، ويدرك المراتب العليا بالكشف المعنوي، وفي المرتبة الثانية يتجلى له ذلك المعنى في

---

(١) الشواهد الربوبيّة، المشهد الخامس، الشاهد الأول، الإشراق السادس.

مرتبة الخيال بالكشف الصوري، وبصورة تخيّلية متناسبة لذلك المعنى، ويدركها في قالب شكلي أو ألفاظ وعبارات صوتيّة مشابهة لما يُرى في عالم الرؤيا، ومن ثمّ تدرك وتتحقق بصورة محسوسة.

٢ ـ يسبح المفكر أثناء عملية التفكير في عباب أفكاره بحثاً عن الحقيقة، ومن هنا فإنه يسند المعلومات والمعارف الفكريّة إلى نفسه، فيقول: أنا أفكر ومن خلال تفكيري أصل إلى هذه النتيجة، وطبعاً يمكن تطرّق الخطأ إلى هذا الأسلوب؛ لأنّ الفكر والمفاهيم الذهنيّة غير الحقيقة المبحوث عنها، وعليه فقد توافق المفاهيم تلك الحقائق وقد تخالفها، ولكن في طريقة الكشف لا يكون هناك حجاب بين المكاشف وبين الحقيقة المنكشفة، وبحسب المصطلح فإنه يدرك عين الحقائق بالعلم الحضوري، وإذا كان الكشف كشفاً حقيقيّاً، وليس تخيّلياً وظناً، فلا يمكن تطرّق الخطأ إليه؛ إذ في عمليّة الكشف تتجلى للمكاشف عين الحقيقة الخارجيّة وتحضر عنده، وليس صورتها الذهنيّة، ولا معنى للخطأ في الحقيقة الخارجيّة.

٣ ـ في طريقة التفكير هناك مسرح لإعمال الإرادة والاختيار، حيث يسعى المفكر بإرادته للحصول على العلة أو الدليل، فيرتب معلوماته وينظمها للوصول إلى المجهول الذي يبتغي اكتشافه، ولكن في ما يتعلق بطريقة الكشف لا مسرح ولا دور للاختيار والإرادة، حيث تلقى العلوم إلى المكاشف بشكل قهري، دون أن يكون له إرادة حيالها، ولذلك فهو يسند ما تجلى له إلى أمرٍ غيبي، يتمثل في الحقّ تعالى أو أمرٍ خفيّ آخر. ولو فتح باب التفكير والإرادة والاختيار في طريقة الكشف، وكانت جميع المراحل، حتى مرحلة الخيال والمثال وتصوير المعنى العقلي وقولبتها في ألفاظٍ وعباراتٍ مثاليّة وخياليّة مخصوصة، تخضع لاختيار وتفكير المكاشف والموحى إليه والملهَم، لكان إسناده بذلك القالب المخصوص إلى الله، أو أيّ مبدأ غيبي آخر تناقضاً واضحاً؛ وذلك أنّ قوام طريق الكشف والشهود بنوع من غياب الذات والفناء، وتنزل الحقيقة المكشوفة من

دون الاستناد إلى التفكير، فتهبط من الأعلى إلى الأسفل، وأما في القولبة والتصوير الإرادي والاختياري فهناك مسرح للتفكير وإمعان النظر، ومن البديهيّ أنه كلما فتح الباب أمام التفكير والتدبّر، انحسر دور الكشف والشهود والوحي والإلهام، وكان الطريق معبّداً أمام الوقوع في الخطأ، وعاد الأمر إلى المفكر نفسه وأسند إليه، وقال بعض أهل المعرفة في هذا المجال: «إذا كان الحقّ هو المكلم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه، عين الفهم منك لا يتأخر، فإن تأخر فليس هو كلام الله»[1].

خلاصة القول: إنّ بين التفكير والكشف في تحصيل العلوم اختلاف عميق، فما يحصل من خلال التفكير، وإن كان يقود إلى نوعٍ من رفع الحجب عن وجه الحقيقة، إلا أنه في الوقت نفسه يسدل عليها حجباً أخرى، فلا تدرك الحقيقة إلا من طرفٍ، أما الكشف فيحصل من طريق صقل الروح ورفع الحجب الماديّة عن بصيرة القلب ، حتى تتجلى الحقيقة من تلقاء نفسها ومن دون اختيار المكاشف، وتنطبع من خلال العلم الحضوري على صفحة النفس بعد أن تنزل من سماء النفس، لتملأ وجود الإنسان الجدير بها تماماً من قمّة عقله إلى أخمص حسّه وخياله.

٦ـ الشعاع اللامتناهي لقدرة الموحي

خلاصة القول: إنّ القوّة التي تنزل الحقيقة والمعنى العقلي بالكشف المعنوي، وتميط اللثام بشأنها عن مرتبة عقل النبي الأكرمﷺ، هي التي تنزلها بالكشف الصوري وتطبعها على صفحة عالم الخيال والمثال والحس، ولا يعني هذا أن تلك القوّة حاضرة في أدنى مراتب الوجود، وأنّ النبيﷺ هو الذي يعطيها مضمون الوحي وشكله، وأنه من دون ذلك لا يسع الناس فهم وإدراك ذلك المعنى العقلي السامي، فهل يعجز مبدأ

---

(١) الفتوحات المكيّة، الباب ١٦٦.

الغيب ـ الذي يرسل الوحي، ويكشف للنبي المعنى والمضمون بالكشف المعنوي ـ عن تنزيل ذلك المعنى وإدخاله في وعاء خيال النبي بالكشف الصوري، وجعله قابلاً لفهم الجميع؟ وهل قدرة النبي في هذا المجال ـ وعلى مستوى الوحي ـ أكثر من قدرة مبدأ الوحي الغيبي؟ وهل يجهل ذلك المبدأ علم النبي وثقافة الناس الذين نزل الوحي لتكاملهم، خاصّة مع افتراض أنّ النبي كان قبل ذلك أميّاً لم يقرأ ولم يكتب؟

٧ ـ أفضليّة النبيﷺ على جبرائيل في قوس الصعود

ومن الطبيعي أن هذا الأمر لا يتنافى مع كون النبي الأكرمﷺ، من حيث الرقي والتكامل الذي بلغه في قوس الصعود، قد نال مقاماً أسمى من مقام جبرائيل‌عليه‌السلام، حتى قال جبرائيل: «لو دنوت أنملة لاحترقت»؛ وذلك لتمتع النبي والمكاشف من حيث تنوّع الحالات التي تطرأ عليه بمقام القبض والبسط، إذن فتلك القوّة الغيبيّة المحيطة بنظام الخلق يمكنها تنزيل ذلك المعنى العقلي بمهارة، وجعلها بمستوى فهم الجميع، وأن يكون ذلك النصّ، والمرتبة المنزلة التي تكون في متناول أيدي الناس، منصّة لانطلاق التأويل وبلوغ باطن ذلك المتن ومضمونه العميق، فيطوى قوس صعود الوحي من خلال ذلك لمن هو بمنزلة الأولياء والصالحين ممن يكون على مستوى التأويل واجتياز ظاهر النصّ إلى باطنه.

٨ ـ الوحي بين دوري: الفاعل والقابل

وبشكل عام فإنّ المكاشف وإن كان يجني ثمار ما يزرعه، وكما قال بعض: «فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»[1]، ولكن بالنظر إلى إطلاق الحقّ تعالى وعدم محدوديّة وجوده، وكون نفس المكاشف محدوداً ومقيّداً ومتناهياً؛ فالمحوريّة والدور الأساس

---

(١) فصوص الحكم، فصّ الشيثي.

الذي يكون لكلّ مكاشف وشاهد وصاحب وحي وإلهام في تقبّل الحقيقة إنما هو دور القابل، وليس دور الفاعل والمؤثر، أو كلا الدورين في رتبة واحدة، حتى يلزم منه، **إذا** اعتبرنا النبيﷺ بشراً، أن يكون الكتاب الذي أنزل عليه بشريّاً أيضاً، وأنهﷺ كان مؤثراً في تصويره وإضفاء صبغته عليه، أو الانفعال بحالاته النفسيّة من الفرح والحزن؛ فينعكس ذلك على صياغة معناه، بل على العكس، فإنّ ذلك المعنى والصورة الحاصلة في عالم العقل وخيال المكاشف وصاحب الوحي والإلهام هو الذي يجعله فرحاً أو حزيناً بنحوٍ مناسب للصورة والمعنى، وأساساً فإنّ الحالات النفسيّة التي تشغل النفس وتصيبها بالغفلة، كالفرح لشيءٍ أو الحزن بسببه ـ من الصفات الإضافيّة ذات الطرفين؛ فلابدّ أن يكون هناك شيءٌ لتفرح النفس أو تحزن بسببه ـ لا تتناسب وحالة الكشف، خاصّة إذا كان تامّاً ونبويّاً، لتلعب تلك الحالة دوراً في التأثير على تلك الحقيقة المكتسبة، وإن كان من الممكن أن يكون موضوع تلك الحقيقة المنكشفة شاغلاً للذهن قبل عروض حالة الوحي والانكشاف، أو ظهور الفرح والحزن بسببها.

ومجرّد كون الوحي أمراً حادثاً لا يسوّغ ـ انطلاقاً من قاعدة «كلّ حادثٍ مسبوق بالمادّة والمدّة» ـ القول بضرورة أن يكون الوحي مسبوقاً بالمادة والمدّة، وأن يتأثر الوحي بسبب ما يحيط بالموحى إليه من الظروف الماديّة؛ وذلك لأنّ الموحي هو الله القديم الأزلي، والوحي، وإن كان متوقفاً في تحققه الخارجي على الموحى إليه أيضاً، وأنه مسبوق في نظام الوجود بالمادّة والمدّة، أي بوجود آبائه وأجداده الطاهرين، إلا أنّ الوحي بما هو ظاهرة إلهيّة مجردة يلقى من الأعلى إلى الأسفل، ولا يكون مصبوغاً بصبغةٍ ماديّة أبداً.

٩. تجرّد الوحي وشروطه المـاديّة

ينزل الوحي بطبيعة الحال منسجماً مع الواقع الحضاري للمجتمع، وموافقاً للغة

التي يتخاطب بها أفراده، فيكون تابعاً لها، إلا أنّ هذه التبعيّة تبعيّة شكليّة وظاهريّة، وليست جوهريّة، على النحو الذي أشير إليه، وربما كان هذا هو المراد من التبعيّة المذكورة، وإنّ هذه التبعيّة من قبيل تبعيّة العلم للمعلوم؛ فالعلم بالشيء كما هو مطابق له، إلا أنّ خصائص المعلوم ـ من قبيل الجوهر والعرض والثابت والمتغيّر ـ لا تؤدّي إلى أن يتحوّل العلم إلى جوهر أو عرض أو ثابت أو متغيّر؛ وعليه فإن الثقافة واللغة، وإن كانت تؤطر الوحي بأطر شكلية، إلا أنها لا تقيّد محتواه بنطاقها الضيّق، وإلا لما كان بإمكان الوحي أن يسهم في توسيع أفق تلك الثقافة ورقيّها العلمي، ولما حدث أيّ تكاملٍ في الأمم التي بعث فيها الأنبياء عليهم السلام، وقد كانت قبل البعثة ترسف في أبشع أغلال الجهل، والحال أنّ الهدف من الوحي هو الارتقاء العلمي والثقافي الذي هو بمنزلة العقل الفاعل للمجتمع، وهذا ما يشهد له الواقع وتدعمه التجارب.

علاوة على ذلك فإنّ الأمر إذا كان على هذه الشاكلة فكيف كان يمكن التأويل الذي هو عكس التنزيل، فهو انتقال من ظاهر الوحي ومتنه إلى باطنه وعمق معناه؟ إن دقة التعبير بـ (الإنزال) و(التنزيل) و(النزول) ومشتقاتها بالنسبة إلى متن الوحي تكمن في عدم التأطر في هذا الإطار الضيّق، ومن دون أن يطرأ عليه أيّ تغيير.

إذاً فالخلاصة أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد ترعرع في فضاء الوحي والعلوم الغيبيّة، وكان قابلاً للوحي ومتأثراً ومنفعلاً به، وليس فاعلاً ومنتجاً له، وكما تقدّم فإنّ لازم القول باتّحاد الفاعل والقابل واعتبارهما شيئاً واحداً في الرتبة محذور عقلي، وهو القول باجتماع النقيضين، وليس هناك محذور أخلاقي، كاتباع الوحي للهوى؛ ليتمّ رفعه بمثل القول بالعصمة ونحوها.

١٠ـ عدم قبول العلم الحضوري للخطأ خلافاً للعلم الحصولي

لا فرق في هذا الأمر بين المسائل الدينيّة البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد

الموت، وبين مسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني؛ إذ في الكشف والوحي هناك نوع من اجتياز أفق عالم المادة والهيمنة عليه، والإشراف بالعلم الحضوري على الزمان والمكان، ولا يحتمل الخطأ في العلم الحضوري؛ لأنّ هذا الاحتمال مشروط بحصول اثنينيّة لا توجد إلا في العلم الحصولي والمفهومي: إحداهما: الصورة والمفهوم الذهني؛ والثانية: حقيقة وواقعيّة تحكي عنها تلك الصورة وذلك المفهوم، فإن تطابق الحاكي والمحكي كانت تلك الصورة وذلك المفهوم صادقاً وحقاً، وإلا كان كاذباً وباطلاً، ومثل هذه الأثنينيّة لا وجود لها في العلم الحضوري، فانكشاف الأمر دائر بين النفي والإثبات، أي أن الكشف إما موجود أو غير موجود، فإن وجد لم يتطرق إليه الخطأ والاشتباه، وإن الانكشافات التي يقال: إنها باطلة وغير صحيحة يراد منه عدم وجود الانكشاف أساساً، وأنه كان مجرّد إدعاء أو توهّم أو تخيّل للانكشاف، أو أنه كان كشفاً ناقصاً وغير مكتمل، وإلا فإنّ الانكشاف ـ بأي مقدارٍ تحقق ـ يطابق الواقع بذلك المقدار على نحوٍ تلقائي، ولا يعقل الخطأ بالنسبة إلى الوحي النازل على من ثبتت نبوّته في ما يخبر عنه من الأمور الاجتماعيّة والأرضيّة؛ إذ لو أمكن الخطأ على ما يكشف عن النبوّة ممّا يُعدّ معياراً لصحّة وبطلان سائر الانكشافات فكيف يمكن الاعتماد عليه والوثوق به، وكيف يكون كشفه عن المسائل الدينيّة البحتة، مثل: صفات الله، وهي أعمق وأدق، غير قابل للخطأ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى الانكشافات الدنيويّة؟ فأين مكمن الفرق بينهما، حتى تكون لأحدهما ضمانة وعصمة من الخطأ دون الآخر؟!

١١ـ عدم إمكان الخطأ في مجال الوحي والرسالة

أجل، لو تحدّث النبي عن أمر لا صلة له بالغيب، وكان خارجاً عن رقعة الرسالة والهداية، فهناك من ذهب إلى احتمال تطرّق الخطأ إليه، وهذا ما قصده بعض العلماء والعرفاء الذين أجازوا الخطأ على الأنبياء والمعصومين عليهم السلام في الأمور الدنيويّة، إلا أنّ

هذا يخرج عن كونه وحياً أو إلهاماً، ويكون أجنبيّاً عن بحثنا؛ فالنبيّ والمعصوم إذا حصل على شيءٍ من طريق الغيب والوحي فهو علمٌ أسمى من العلوم البشريّة، ولا يقبل الخطأ، والمراد بالخطأ هو الخطأ الواقعي، بمعنى عدم مطابقة المراد الجدّي للواقع، لا ما يعدّه البشر خطأً، وهو ما يصطلح عليه حاليّاً بـ (تعارض العلم والدين)، والذي يحتاج بدوره إلى مساحةٍ أخرى من البحث في طول هذه المباحث. ونحن نعتقد أنّ الذي يمكنه الاتصال بما وراء الطبيعة، والحصول على العلوم والمعارف الدينيّة السّامية، يمكنه الحصول على العلوم والمعارف الدنيويّة من نفس المصدر بطريق الأولويّة؛ وذلك لعدم وجود حدّ بين هذين النوعين من العلوم والمعارف ليقال: إنّ النبي والمعصوم إنما يتوصّل إلى النوع الأول دون الثاني، وإن كان منصب النبوّة والرسالة يستدعي أن يوجّه النبيﷺ الناس برؤية ملكوتيّة نحو الغيب، ويحررهم من ربقة التعلقات الماديّة والدنيويّة، فلا ينصبّ همّه على بيان شؤون هذا العالم وإعماره، خصوصاً وأنّ الناس بلحاظ توجههم إلى أمور دنياهم وتعلقهم بالماديات، وميلهم إلى تلبية حاجاتهم ورغباتهم المادية، يهتمون بها، من دون حاجة إلى توجيهٍ من النبيّ في هذه الشؤون.

١٢. اختلاف الخطأ الواقعي عن الخطأ في الفهم

بالالتفات إلى ما قيل فإننا نذهب إلى استحالة الخطأ الواقعي في الوحي، حتى بالنسبة إلى الموارد المحدودة المرتبطة بشأن هذا العالم، وأما ذلك الجزء الذي يعدّ خطأً من وجهة نظر البشر، مثل: (السماوات السبع)، التي طبّقها بعض المفسرين السابقين على النظريّات القائمة على هيئة (بطليموس)، فهي في الحقيقة خطأ في الفهم، وتفسير خاطئ لها في مقام الكشف عن المراد الجدّي للمتكلم حدث بعد عصر النزول، وليس خطأً واقعاً في الوحي؛ ليقال: إنّ إحدى الطرق المتنوّعة لدفع هذا الإشكال والتخلص منه هو القول بأنّ المعنى من الله، واللفظ من النبيﷺ، إلى غير ذلك من الحلول

الأخرى التي لا تقلّ فساداً عن القول بخطأ الوحي.

١٣. ماهو ضمان تطابق الحقيقة والصورة ؟

قد يقال: صحيحٌ أنّ الكشف والشهود علم حضوري بالحقيقة، ولا يمكن فيه الخطأ، ولكن لبّ الكلام أنه ما هي الضمانة لكون العلم الحصولي، والصورة والمعنى الذهني، الذي ينطبع في ذهن المكاشف بعد حالة الوحي، يطابق العلم الحضوري؟ وبعبارةٍ أخرى: ما الذي يضمن صحة تحوّل العلم الحضوري إلى علم حصولي ومطابقتها لبعضها، والتقاط الذهن للصورة الصحيحة عن الحقيقة المشهودة والعصمة في بيان معلوماته؟

هل ضمان التطابق في مقام الثبوت أو الإثبات؟

نقول في الإجابة عن هذا التساؤل: ما هو المراد من هذهِ الضمانة؟ هل المراد منها الضمان بلحاظ عالم الثبوت والواقع ونفس الأمر؟ أي أن السؤال في الحقيقة هو عن العلة والسبب في عصمته عن الخطأ، سواء أكانت تلك العلة وذلك السبب معلوماً لنا أو خافياً علينا؛ أو أن المراد من تلك الضمانة بلحاظ عالم الإثبات والعلم، وبالنظر إلى العلم بعدم خطأ المكاشف والموحى إليه في حكايته للحقيقة المنكشفة؟ أي أن السؤال عن ماهية ذلك الأمر الذي ندرك بواسطته عدم اشتباه وخطأ ذلك الشخص في ما أخبر به وحكاه؟ وبعبارة أخرى: هل السؤال عن علة ذلك الضمان أو عن دليله؟

إن كان المراد منه هو البحث عن علة الضمان بحسب عالم الثبوت والواقع، فجوابه كما تقدمت إليه الإشارة سابقاً هو أن المبدأ الغيبي، الذي يزيح الحجب من خلال كشفه المعنوي والصوري عن الحقيقة، هو الذي يلقي مفهوماً وصورة مطابقة لتلك الحقيقة على ذهن المبدأ القابل، وهو الشخص المكاشف والموحى إليه، ويبقيه عنده، قال تعالى

﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَىٰ﴾ (الأعلى:٦)، وفي الحقيقة إن ذلك المفهوم والصورة الذهنية هي الحقيقة المنكشفة من قبل المبدأ الغيبي، والتي ضعفت بسبب ارتفاع حالة الكشف والشهود، ورجوع المكاشف إلى حالته الاعتيادية، وفقدت أثرها الغيبي والخارجي المتحقق حالة الكشف، وتحولت إلى علم حصولي وصورة ذهنية ومفهوم، وهذا أمر وجداني يدركه المكاشف تلقائيّاً، كالأمور التي نراها في المنام؛ فنشعر بسعادة أو حزن، وتبقى في أذهاننا في اليقظة عنها صورة غير ذات أثر، ولكنها عين تلك الحقيقة المنكشفة لنا في المنام بالعلم الحضوري، أو الأشياء التي نشاهدها بأعيننا، ثم ندركها بعد إغماض أعيننا من خلال تصورها واستحضار صورها من مخزونات ذهننا وخيالنا، فالذي يتمّ إدراكه في الحالتين أمرٌ واحد بحسب الحقيقة، سوى أنّ الأوّل بسبب الحضور يكون عينياً وذا أثر، في حين يكون الآخر ذهنياً وعديم التأثير بسبب غيبته.

وعليه فإنّ الحقيقة المكتسبة بالكشف والصورة الذهنيّة المتحدة معها تكون عند مقام النبوّة الشامخ والعقل الكلي محفوظة من أن تطالها يد الوهم والخيال، وتكون مطابقة للواقع.

وللتوضيح أكثر حول هذه المسألة ينبغي الرجوع إلى مباحث العلم والوجود الذهني في كتب الفلسفة.

وإن كان المراد من ذلك السؤال البحث عن الدليل وسبيل العلم بعدم خطأ المكاشف في الحكاية عن الحقيقة التي يدعي أنه حصل عليها بالعلم الحضوري فجوابه: أما بالنسبة إلى النبيﷺ والمعصومعليه السلام المبحوث عنه في المقام فالدليل الذي أثبت عصمته هو الدليل الذي يثبت عدم خطئه في الحكاية عن الحقيقة المنكشفة له، وصدقه في الإخبار عنها.

١٤. حقيقة الوحي في القرآن الكريم

بعد أن قدمنا تحليلاً مجملاً عن معنى الوحي وحقيقته نشير إلى بعض الآيات

والروايات ذات الصلة بهذا الموضوع، فنقول: إن كل من يتدبر بدقة في أسلوب القرآن الكريم يدرك أنه بألفاظه وتعابيره وحي وكلام الله النازل من ناحيته، وأن النبي الأكرمﷺ هو المتلقي للوحي والمأمور بإبلاغه.

ونظراً إلى عصمته وأمانته التي تمّ أثباتها في محله فإنّهﷺ ليس له في البين من دور سوى الوساطة في إبلاغ كلام الله، لا أن تكون ألفاظ القرآن من صنعهﷺ، وإليك بعض آيات القرآن الكريم:

١.١٤. عدم إطلاق القرآن على صرف معانيه

١ ـ يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢ـ١٩٥)، والمراد بالضمير في قوله: إنه وبه هو القرآن، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ﴾ متعلق بـ ﴿نَزَلَ﴾، والقرآن اسمٌ للألفاظ الخاصة التي تتضمّن المعاني المخصوصة، ولا يقتصر القرآن على خصوص المعاني. ومما يؤيّد ذلك ويؤكده، ونزل على وزانه، قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالحَقِّ﴾ (النحل:١٠٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف:٢)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً﴾ (الرعد:٣٧)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ﴾ (طه:١١٣) ، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (الشورى:٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف:٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا القُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر:٢٧ ـ ٢٨).

وتدلّ هذه الآيات أنّ القرآن بقالبه وألفاظه العربيّة إنما هو وحيٌ من الله نزل على النبيّ الأكرمﷺ.

٢ ـ يقول تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة:١٨).

إنّ المخاطب في هذه الآية بقوله ﴿فَاتَّبِعْ﴾ هو رسول اللهﷺ، وهي تدلّ بوضوح على أنّ الوحي والقرآن قد قرئ على النبي الأكرمﷺ، والقراءة من شؤون الألفاظ دون المعاني.

١٤ـ٢. عدم إطلاق التلاوة على صرف معاني القرآن

٣ ـ يقول تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالحَقِّ﴾ (آل عمران: ١٠٨؛ الجاثية: ٦)

والتلاوة هي القراءة المتتالية والمتعاقبة، وقد أمر بها بالتفصيل، وقد وردت من عالم العقل والعقل البسيط والإجمالي للنبيﷺ إلى فضاء خياله وعالم مثاله، فتليت هناك بالتفصيل، وقريب من هذا المعنى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِيَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾.

٤ ـ يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى﴾ (النجم: ٣ـ٥).

وهذه الآيات صريحة في أنّ ما يبرزه النبي الأكرمﷺ عن الله تعالى في قالب الألفاظ والعبارات ليس سوى الوحي الذي ألقيَ إليه، وقد علمه إياه جبرائيل، ولم يكن للنبيﷺ أي دور في صبّ الوحي بقالبه اللفظي.

١٤ـ٣. نسبة إنزال القرآن إلى الله دون النبيﷺ

٥ ـ يقول تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا القُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام:١٩).

ويدلّ اسم الإشارة على أنّ هذا القرآن، الذي بلغ الناس، لم يكن لإرادة النبيﷺ واختياره أي دخل في صياغته وتصويره.

٦ ـ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة:٦٧).

تدلّ هذه الآية على أنّ الذي نزل من قبل الله على النبيّ الأكرمﷺ هو الذي يجب أن يبلغه إلى الناس، لا ذلك الذي صاغه النبيﷺ وهبط بمستواه ليناسب فهم الناس.

٧ ـ يقول تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (طه:٢)

٨ ـ يقول تعالى: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ (الإسراء: ١٠٦)

٩ ـ يقول تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾ (مريم: ٩٧)

١٠ ـ يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:١)

١١ ـ يقول تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (الأعلى:٦)

١٢ ـ يقول تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل: ٥)

١٣ ـ يقول تعالى: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ١ـ٣)

هذه بعض الآيات التي وردت في هذا السياق، وبشكل عام فإنّ الآيات التي جاءت بلفظ (نزل) تدل على أن إنزال القرآن ليكون بمستوى فهم الناس لم يكن من قبل النبيﷺ، وإنها هو أمر خارج عن حدود اختياراته، وقد تكفلت به جهة غيبيّة، ولذلك لا يمكن العثور على آيةٍ واحدةٍ تنسب إنزال القرآن للناس إلى النبيﷺ أوعرفته كفاعل للوحي ومصدرٍ له.

ولو فرضنا جدلاً أنّ ألفاظ القرآن كانت من صنع النبي وصياغته، ومع ذلك قرأها للناس على أنها من قبل الله، يكون ـ والعياذ ـ بالله كاذباً؛ حيث نسب فعله إلى الله تعالى.

٤.١٤. دلالة الآيات المصدّرة بلفظ (قُلْ) على المدَّعى

وهكذا هي الآيات المصدّرة بأمر ﴿قُل﴾، حيث تأمر النبيﷺ بإخبار الناس بما يُذكر بعدها، فإنها تدلّ على عدم تدخل النبيﷺ في صياغة قوالبها اللفظيّة؛ إذ ليس

من المنطقي أن يصوغ النبيّ صلى الله عليه وآله العبارة ثمّ يأمر نفسه بقولها.

ولو كان النبي صلى الله عليه وآله هو الذي صاغ ألفاظ الوحي، لكي يجعلها مناسبة لفهم الناس، فما معنى الحروف المقطعة التي تفتتح بها بعض السور والتي لم يرد حتى الآن تفسير قاطع بشأنها؟ فإذا قلنا بأن للألفاظ مبدأ غيبي أمكن القول بأنّ هذه الحروف من أسرار الله، وأنها رموز بينه وبين نبيّه، وفي غير هذه الصورة تبقى هذه الحروف مبهمة.

١٥ـ حقيقة الوحي في السنّة الشريفة

وأما الروايات الواردة في هذا الموضوع فهي كالآتي:

١ـ عن الإمام الرضا عليه السلام، في الجواب عن الفرق بين الرسول والنبي والإمام، أنه قال: «إنّ الرسول الذي ينزل عليه جبرائيل، فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه، نحو؛ رؤيا إبراهيم عليه السلام: والنبي ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[١].

وقريب من هذا المضمون الرواية الأولى والثالثة والرابعة من المصدر نفسه.

٢ـ وروي أنه سأل الحارث بن هشام رسولَ الله صلى الله عليه وآله: كيف يأتيك الوحي؟ فقال: «أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّ عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال؛ وأحياناً يتمثل ليّ الملك رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول»[٢].

ويتضح من هذه الروايات ونظائرها أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا يتدخل في صياغة القوالب اللفظيّة للوحي، بل إن الألفاظ كالمعاني تصل إليه عن طريق مبدأ غيبيّ، وأن القول بأنّ النبيّ فاعل للوحي يستلزم، مضافاً إلى ما تقدم من محذور اجتماع النقيضين،

---

(١) أصول الكافي ١: ١٧٦، كتاب الحجّة، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدّث، الحديث ٢.

(٢) صحيح البخاري، بدء الوحي، ح٢؛ صحيح مسلم، قريب من هذا المعنى، باب عرق النبي في البرد وحين يأتيه الوحي ٤: ١٨١٦، الحديث٨٧.

محذور التقليل من شأن وقداسة الوحي، وذلك أنّ النبي وإن كان قد بلغ مقام ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾، إلا أنه لم يبلغ المقام المطلق للحقّ تعالى، ولم يصل إلى مرتبة وجوده اللامتناهي، ولن ينالها أبداً، وطبعاً لا تكون للوحي المستند إليه تلك القداسة والنزاهة وعلو المرتبة الثابتة للوحي المستند إلى الله تعالى، ومن هنا كان أصحاب النبيّ الأكرمﷺ يسألونه أحياناً: «هل ما تقوله هو عن الله أو من عندك؟»، فإن قال لهم: بل هو من عند الله وأنه وحيٌ كانوا يذعنون له طائعين، وإلا وجدوا في الأمر سعة لأنفسهم، وأشركوا النبي في آرائهم.

الوحي، مفهومه وحدوده

مناقشة لانحرافات سروش

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[1]

ترجمة: حسن مطر

نظرية سروش ومعارضة النصوص الدينية

إن هذا النوع من الآراء لا ينسجم ـ قطعاً ـ مع النصوص الإسلامية، وخاصة القرآن الكريم منها، بل ويُعد جرأة كبيرة على القرآن والنبي الأكرمﷺ، وتشكيكاً بالقرآن وقدسيته، سواء علم بذلك صاحب هذا الرأي أو لم يعلم، وهنا ألفت انتباه القارئ الكريم إلى الأمور الضرورية الآتية:

١ ـ إن مصدر هذا التفكير المنحرف أمران:

أولاً: الغوص في الأفكار الصوفية المفرطة، والتأثر بمقالة الصوفيين في مسألة (الحلول والاتحاد)، كما يلوح من العبارات المتقدمة، حيث يظهرون وجود النبيﷺ مفعماً بذات الله، وأمثال ذلك.

---

(١) أحد مراجع التقليد في إيران، مفسّر بارز ومعروف، لديه كتابات ومساهمات ثقافية متنوّعة.

الثاني: العجز عن تفسير بعض آيات القرآن الكريم، كالآيات التي تتحدث عن السماوات السبع، ورجوم الشياطين، وما شابه ذلك، وتصوّر عدم انسجامها مع العلوم الحديثة.

وهذا النوع من التفكير شبيه بمن يرى زاوية جدار لقصر مهيب منحرفة، وذلك بسبب حول في عينيه، فيعمد إلى معالجة ذلك بتقويض القصر من أسسه ودعائمه!

٢ـ إن القول بعدم كون القرآن الكريم كلام الله مباشرة ـ والعياذ بالله ـ تكذيب للنبي الأكرمﷺ، وذلك:

أولاً: هناك عشر آيات من القرآن تقول: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٨٨)، و﴿تَنزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللهِ العَزِيزِ الحَكِيمِ﴾ (الزمر: ١)، إلى غيرهما من الآيات.

وإذا كان القرآن منبثقاً من ذات النبيﷺ فكيف ينسبه إلى الله صراحة، ألا يعدّ ذلك تكذيباً لرسول اللهﷺ؟!

وهل مجرد كون النبي مخلوقاً لله يسوّغ له التعبير بـ ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ﴾؟ وإذا كان الأمر كذلك فأي مانع يمنعنا من نسبة جميع أشعار ابن الفارض والخواجة حافظ الشيرازي وسعدي والمولوي إلى الله تعالى، حيث إن الله خلقهم أيضاً! وهل يستحيل على الله أن ينزل الوحي على نبيه مباشرة؟

وثانياً: هناك العشرات من الآيات التي تصرّح قائلة: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ﴾، أو ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، أو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾.

فهل تنسجم هذه الآيات مع كون القرآن منبثقاً عن النبي، وهل يعقل أن يصدر النبي الأوامر لنفسه أو يهدد نفسه؟

وثالثاً: ورد في أكثر من ثلاثمائة موضع من القرآن إصدار الأمر إلى النبيﷺ بعبارة: ﴿قُل﴾، فهل يصح للنبي توجيه الخطاب والأوامر إلى نفسه بمثل هذا التعبير؟!

إن أدنى تأمّل في آيات القرآن لا يبقي مجالاً للشك في كون القرآن هو كلام الله الذي أنزله على رسوله، لا أنه من بنات أفكار النبي، كما أن النبي ليس مجرد لاقطٍ صوتي، بل هو شخصية عظيمة استحقت أن تحمل الوحي الإلهي إلى جميع أفراد الإنسانية.

ورابعاً: كثيراً ما كان يحدث أن يتأخر الوحي؛ فيقع النبيﷺ تحت ضغوط الأعداء، كما في حادث تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، حيث قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء﴾ انتظاراً للوحي، وها هو الوحي ينزل في الوقت الذي تقرره السماء ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾، فهل كان النبي في هذا الموقف ينتظر أن يوحي لنفسه؟ إن هذا الرأي أقرب إلى المزحة منه إلى الحقيقة!

وخامساً: نجد أن الله تعالى يأمر النبيﷺ بدعوة المخالفين إلى المباهلة إذا لم ينصاعوا إلى الحق، وذلك في قوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾، فهل يأمر النبي نفسه بالمباهلة. وأصرح من ذلك أن جماعة اقترحت على النبي أن يغيّر القرآن ولا ينتقد أصنامها، فنزل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

وعليه فنحن أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما أن نؤمن بمضمون هذه الآيات الواضح والصريح في نسبة القرآن إلى الله مباشرة، أو أن نقف في صف مشركي مكة ـ والعياذ بالله ـ حيث قالوا: ﴿افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً﴾! وحاشا نبينا أن يفتري على الله وهو الأمين المؤتمن.

٣ ـ إن التعبير القبيح بكون فصاحة القرآن تتأثر بحالات النبي المتغيرة، فحينما يكون النبي في أرقى مستوياته الروحية تتسم آيات القرآن بأعلى درجات الفصاحة، وبعكس ذلك إذا تدنى المستوى الروحي يهبط مستوى الفصاحة، يضع الكثير من علامات الاستفهام على قدسية القرآن، وينزله إلى مستوى القصائد، التي تتقلب بين القوة

والضعف؛ تبعاً لمزاج الشاعر، فحينما يكون مزاجه رائقاً ينشد أفضل الأشعار، وبعكسها إذا كان مزاجه على غير ما يرام فيكون شعره ضعيفاً أو ركيكاً!

٤ ـ وأقبح من ذلك ما يقال من تأثر القرآن بالحياة العربية في بيان الأمور المتعلقة بالمعاد ونعيم الجنة، ممثلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾، حيث لا واقعية لها إلا في مخيلة النبيﷺ بسبب تأثره بطريقة الحياة القبلية والعشائرية!

في حين أن هذه التشبيهات القرآنية إنما هي لتقريب الأذهان، وليس من الضرورة أن تكون خيام الجنة هي بعينها خيام سكان البوادي، ولست أدري أيّة قيمة وأيّ اعتبار يبقى للقرآن من خلال هذا الكلام، ولماذا يسمح هؤلاء لأنفسهم بأن يجروا على ألسنتهم كل ما يحلو لهم دون التدبر في نتائج ما يقولون؟!

٥ ـ والأقبح من كل ذلك ويدعو إلى الاستياء نسبة الخطأ إلى القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ في ما يتعلق بالعلوم غير الدينية، حيث يقال: بما أن علم النبي في المسائل الطبيعية لم يكن ليتجاوز علم معاصريه، فعليه يمكن أن تتصف العلوم التي تحدّث عنها القرآن بالخطأ بعد أن يثبت تطور العلوم التجريبية خلافها.

إذا احتملنا ـ والعياذ بالله ـ الخطأ، ولو في آية واحدة من القرآن الكريم، فهل يمكن لشخص أن يثق بسائر الآيات الأخرى، وعليه كيف يسمح من يدعي الإسلام لنفسه أن يتجرأ على القرآن بمثل هذه النسبة، دون تدبّر في آثارها المشؤومة؟

يؤكد كبار علماء الشيعة على عصمة النبيﷺ والأئمةعليهم السلام من الأخطاء حتى قبل النبوّة والإمامة، كي لا تزول ثقة الناس باحتمال صدور الخطأ عنهم، وعليه يمكنك تخيل مدى الاختلاف بين هذين المنهجين.

بل الأمر على العكس من ذلك، فإننا لا نجد القرآن متخلفاً عن العلوم، وإنما نجده في الكثير من الآيات متقدّماً على علوم عصره، فأولاً: قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

وثانياً: من الجدير الالتفات إلى أنه حين نزول القرآن كانت هيئة بطليموس هي السائدة في الأوساط العلمية آنذاك، والتي تقول: إن (الشمس) و(القمر) ثابتان في كبد السماء، في حين أثبت القرآن الكريم وفقاً للآية ٤٠ من سورة (يس) أن الشمس والقمر يجريان في السماء، وليسا بثابتين: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ ولم تثبت هذه الحقيقة إلا بعد مضي ألف سنة.

مضافاً إلى أن هيئة بطليموس ترى الأرض مركز العالم، وأنها ثابتة وغير متحركة، في حين أن القرآن يرى لها حركة سريعة وصامتة شبيهة بحركة السحب، حيث يقول: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾. والذين يتصورون أن هذه الآية تتحدث عن أمور ستقع قبيل يوم القيامة مخطئون تماماً؛ لأن الآية تتحدث عن نظم وإتقان الكون، دون اضطرابه وزعزعته.

إن حركة الأرض لم تثبت إلا بعد ألف سنة من نزول القرآن، وعليه كيف يجيز البعض لنفسه، بمجرد تصور عدم انسجام بعض الآيات القرآنية مع ما توصل إليه العلم الحديث ـ في حين أن الأمر ليس كذلك، كما أثبتناه في التفسير ـ فيقول بكل وقاحة وصلف بخطأ القرآن والنبي وهو القرآن الذي يصفه النبي بقوله: «لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه»، ووصفه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة بقوله: «فيه ربيع القلب وينابيع العلم»!

إننا نشهد حالياً هجمة شرسة من العالم الغربي موجّهة ضد القرآن والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، عمادها التشهير والافتراء والشتائم، فما هو السبب الذي يدعو بعض المنتسبين إلى الإسلام لتكرار أقوال أعداء الإسلام بهدف التشكيك بقداسة النبي والقرآن؟!

وعلى كل حال يجب عليه التوبة من مقاله، وأن يجدّ في التعويض عن زلته، ونسأل الله الهداية وحسن العاقبة للجميع.

الوحي، الظاهرة والمفهوم

نقد مقولات د. سروش

السيد محمد علي أيازي[1]

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

تمهيد

لقد عمل الحوار حول موضوع الوحي النبوي في الآونة الأخيرة على إثراء البحث الكلامي، ومنح الدراسات الإسلامية رونقاً وصبغة جديدة. وهذا ما تؤكده البحوث التي أثيرت قبل وبعد طرح الدكتور سروش لنظريته. فمنذ القرن الثالث فما بعد، حيث أخذ المعتزلة وبعض الاتجاهات الباطنية بنشر فكرة بشرية ألفاظ الوحي، ربما لم تتجاوز الكلمات التي قيلت في هذا الرأي ورده وإثباته بضعة صفحات. في حين بلغ عدد ما قيل في نقد نظرية سروش أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير. والمهم أن هذه

(١) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادّة في موضوعات قرآنية إشكالية، من رموز الفكر التجديدي في إيران.

البحوث اشتملت على مختلف الآراء، مما وفَّر مناخاً مناسباً ومساحة واسعة للبحث وإثراء هذه الأفكار الأساسية والحساسة، مما يبشر بانبعاث علم الكلام من ركوده، وإيقاظه من سبات أعقب مرحلة كانت تعرف بالعصر الذهبي لعلم الكلام.

وإنه لمما يدعو إلى التفاؤل والبهجة أن نرى هذا الكمّ الهائل من النشاط الشامل في الحوزة العلمية في قم، واغتنام الفرصة للإجابة عن هذه الشبهات والإشكالات. ويمكن تقييم هذا الاتجاه في مجموعه، وهذا الحوار، على أنه علميٌّ ومنطقيٌّ ومعقولٌ، واعتباره بالقياس إلى البحوث السابقة أكمل وأكثر استيعاباً، وإن كنا نأمل أن تتصف الردود بالعلمية البحتة، والجدال بالتي هي أحسن، وتحمل الرأي الآخر، بعيداً عن سياسة التكفير والتفسيق؛ فإنه أجدى للحفاظ على رونق الدين والعلم.

لقد بيّن الله تعالى للمسلمين قبل ما يقرب من خمسة عشر قرناً كيفية الدعوة إلى الدين، والهداية إلى الله بشكل واضح جداً، حيث قال: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: ١٢٥). ولا شك في أنّ هذه الطريقة هي الوحيدة التي يمكن من خلالها التعرف على الآراء والأفكار المختلفة، والمقارنة بينها، واختيار الأحسن منها: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الألبَابِ**﴾. كما قال تعالى من جهة أخرى: ﴿**وَلا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً**﴾ (النساء: ٩٤). أي لا يحق لكم تكفير الرجل اعتباطاً.

بعد هذا المدخل نذهب إلى البحث في ما ذكره الدكتور سروش في رسالته الثانية التي أرسلها إلى الشيخ جعفر السبحاني. وهي في رأيي تستدعي التأمل والمناقشة. إنّ ما نسعى إليه من هذه الكلمات هو مواصلة الحوار حول حقيقة الوحي النبوي وأصدائه في المنهج المقارن؛ بغية إيضاح الحقيقة، وتوفير مناخ للمقارنة بين الأفكار والرؤى.

ومنذ البداية، حيث بادر الدكتور سروش إلى مواصلة هذه البحوث على هذه

الشاكلة في كتابه «القبض والبسط في الشريعة، وبسط التجربة النبوية»، كانت هناك مسألتان بارزتان على نحو واضح، حيث كان يسعى ـ من جهة ـ إلى تفسير للشريعة يمكنه أن يتناسب وحاجة التديّن في المرحلة المعاصرة؛ ويحاول ـ من جهة أخرى ـ حل مشكلة التعارض بين العلم والدين بطريقته الخاصة.

وإنّ الاختلاف بين منهجه ومنهج غيره من المفكرين، من أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، في هذا المجال يكمن في أنّ هؤلاء لم يوظفوا المباحث الفلسفية والعرفانية لنحل انتحلها أشخاص، مثل: ابن عربي، وصدر الدين الشيرازي، وأن تحاليلهم وتفسيراتهم استندت بشكلٍ كبير إلى مباحث الفلسفة اللسانية والهرمونوطيقا في المرحلة المعاصرة. ولذلك نجده يسعى إلى تقديم وصف فلسفي وعرفاني عن الوحي، مضافاً إلى تلك المباحث المستندة إلى المباحث الفلسفية والعرفانية في الحكمة المتعالية، بأسلوب تحليلي وتوصيفي ناظر إلى تحديد رقعة علاقة الإنسان بخالقه.

وعلى أيّة حال فإن انطلاقتنا في نظرية الوحي النبوي لا تكمن في تقديم وصف فلسفي وعرفاني عن الوحي، وعقلنة مساره، بل إنه يكمن في استنتاج الحلول من النظريات. ولتوضيح محل النزاع في هذه الدعوى سنخوض البحث في مقولتين، وإن كنا سنتناول في تضاعيف البحث بعض المسائل الجانبية التي صدرت عنه:

أولاً: إنّ الوحي النبوي عبارة عن إدراك وفهم يهبط من الأعلى على الأسفل، وبأسباب وعلل غير مادية، ومنتقاة وغير متوقعة. وإنّ هذا النمط من التفكير لا يسير في فلك نفي العقل، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى ملازمة بين العقل وإمكان المعجزة؛ وذلك لأنّ الإنسان يصادف في حياته على الدوام الكثير من الأمور الروحية والمعنوية غير المتوقعة، والمستعصية على الفهم، والخارقة للعادة، ويمكن في ضوئها تفسير الكثير من الظواهر، كالتي حدثت للسيد كاظم الكربلائي، الذي أفاق من نومه ذات يومٍ

فوجد نفسه حافظاً للقرآن، وغدا بإمكانه أن يقرأ القرآن، رغم أنه لم يكن له عهد بالقراءة أو الكتابة.

ثانياً: إن الوحي النبوي في اتصاله وارتباطه بالملأ الأعلى وإدراك العلوم لا يرى فرقاً بين العلوم ومعارف ذلك العالم وهذا العالم؛ وذلك لأنّ مسائل من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وعالم الغيب، ومسائل هذا العالم، والمجتمع الإنساني، لا تختلف من حيث إخبار الوحي بها. فالنبي لم يكن على علم بها قبل هذا، وإنما حصل له علم بها من خلال إخبار الوحي واتصاله به. وكما أنّ إدراكه للمعارف الغيبية لم يكن بتأثير من الأمور الخارجية فإنّ إدراكه للحقائق، وحاجة المخاطبين والأجيال الآتية، لم تكن من الأمور الخارجية، وإنما هي من الأمور التي نزلت عليه من قبل الله تعالى في قالب ألفاظ استغلق فهمها على الناس.

وحيث إنّ الدكتور سروش، في رسالته الأخيرة بتاريخ (١١/ ٢/ ١٣٨٧)، تحت عنوان: «الببغاء والنحلة»، عمد إلى نقد الآراء المشهورة. وقد صرّح بأن الوحي النبوي هو كالوحي إلى النحل، حيث قال: «أما المثال الذي أضربه أنا فهو ما يذكره القرآن من النحل. فبناءً على تعاليم القرآن إن التركيبة البيولوجية والبيوكيميائية للنحل هي عين الوحي الذي يوحى إليه، ويملأ خليته بالحلاوة والعسل».

حقيقة الوحي

أما الطرح الذي أراه للوحي النبوي، والذي سأعرضه في البحوث القادمة، فهو أن حقيقة الوحي أبعد من مقولة وحي النحل وببغاء سدرة المنتهى. وطبعاً لا يمكننا إنكار صعوبة إدراك وتفسير حقيقة الوحي. وإنما أقصى ما يمكن قوله هو إشارات تقريبية للحقيقة النبوية، وليس الوحي نفسه. من هنا لا مندوحة لنا في بيان الوصف سوى الإشارة إلى آثار الوحي، ولوازمه، وعوارضه، وأوصافه، وبعض خصائصه السلبية

المعروفة.

قيل في تعريف الوحي: إنه عبارة عن الإشارة السريعة والخفية، والتي لا يمكن للإنسان أن يدركها أو يشاهدها. إلا أن الأهم هو أنه يتمتع بخصائص تختلف عن الوحي في التجارب البشرية. لقد استعمل الوحي في القرآن سبعاً وثمانين مرّة، وهو في أكثرها مستعمل في معناه الملكوتي والسماوي.

وأما في المصطلح القرآني فالوحي يعني إلقاء الكلام إلى الأنبياء بشكل خاص، وقنوات محددة. وإنّ هذا الإلقاء مهما كان خفياً وسريعاً وعلى رسله، فهو يمتاز عن سائر الروابط الكلامية، مثل: الكشف، والشهود، والتربة العرفانية. ففي الوقت الذي يكون الوحي النبوي استعلائياً ومعنوياً فإن الوحي النحلي استنزاليٌّ وحيوانيٌّ غريزيٌّ. وعليه لا يمكن أن يكون مثالاً مناسباً لسنخ الوحي الإلهي؛ إذ صحيحٌ أنه في الوحي النحلي، حيث يتحول رحيق النبات إلى عسل في مسار مادي غير عاقل، يتأثر ذلك النحل في هذه العملية بالفضاء الخارجي، وأن طعم شهده يؤخذ من طعم الأزهار الموجودة في الطبيعة وعالم المادة، وأن الله تعالى يعبّر عن هذا النشاط الغريزي والمادي بالوحي، إلا أنّ الوحي النبوي وحي في إطار السير والسلوك، وفي ظروف غير طبيعية وغير مادية. فالوحي النبوي إنما هو نحل العالم القدسي، وليس نحل الطبيعة. وهو إدراك باطني وفهم خاص يلقى على الأنبياء بشكل مختلف عن الإشارات الغريزية والطبيعية. وهو شعور خاص وإدراك للواقع يتجلى من مرتبة عليا على بعض الصالحين، من الذين تتسع أفئدتهم لتحمل تلك الكلمات، وتتنزل عليهم. وإذا كان نتاج النحل القدسي يهبط من العالم الأعلى فأيُّ ضير يصيب النتاج الناسوتي؟!

إنّ من أهم خصائص الوحي النبوي هو إدراك الموحى إليه صحة وأحقية ما أوحي إليه، وصيانته من الخطأ، بمعنى أنّ بإمكانه أن يتعرف على ماهيته، وأنّ مصدره رحماني، وليس شيطانياً، وأنّ ما يتلقاه واضح غير مبهم، ولا يتطرق إليه الخطأ، ولا يأتيه الباطل

أبداً[١]، وأنه ـ باختصار ـ كما عبر عنه تعالى: ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾[٢].

وعليه يرِدُ على قول القائل: أليس نحل العسل، الذي يتغذى على الأزهار والنباتات المحيطة به، ثمّ يحوّلها إلى الشهد والعسل، أبلغ تصوير لما عليه واقع الأنبياء، الذين يوظفون المواد التي تتوفر لديهم في الزمان والمكان الذي يعيشون فيه، ويستخدمونه في تجربتهم المعنوية، في تحويل التراب إلى ذهب؟!: إنّ هذا التشبيه جيد لتقريب الفهم من بعض وجوه الوحي، إلا أنه ليس أبلغ تصوير عن الوحي النبوي النازل على الأنبياء؛ ولما تقدّم من أنّ الوحي النبوي ليس من جنس الوحي الطبيعي والحيواني، الذي عليه واقع النحل.

كما أنّ الوحي النبوي ليس من سنخ ما عليه كلام الببغاء، الذي يقلِّد ما يلقى على سمعه من الكلمات، دون أن يعي ماذا تعني تلك الكلمات، فلا يكون إلا واسطة في نقل الكلمات. ففي مثال الببغاء يتم تعليم هذا الحيوان من قبل الآخرين، وأما في ما يتعلق بالوحي النبوي فإنه يعود إلى العالم والأفق الأعلى، والذي يكون النبي منه قاب قوسين أو أدنى، فيحصل على العلوم والمعارف بمثل هذه الآلية، فهو يعيش الوحي بجميع تفاصيله، فلا يكون مجرّد مستقبل للألفاظ، دون أن يعي مداليلها ومراميها.

ومن جهة أخرى فإنّ الوحي النبوي ليس من سنخ الإلهامات التي تطرأ على الأذهان، أو التجارب الباطنية والعرفانية ذات القنوات المعروفة من السير والسلوك، التي تحصل لبعض الأفراد أحياناً، والتي يذكرها القرآن في مرتبة عادية، والتي أثبتها القرآن لأمّ موسى ومريم العذراءعليها السلام، وذلك لأنّ ما ألقاه الله على أمّ موسى في الحفاظ

---

(١) وهذا ما تؤكده تعبيرات قرآنية كثيرة، من قبيل: المبين والنور، وأنه لا يأتيه الباطل، وما هو بالهزل.

(٢) كما ورد هذا التعبير في الكثير من الآيات القرآنية، منها: ما في سورة البقرة، ويونس، والسجدة.

عليه، حيث قال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (القصص: ٦)، أو تكليم الملائكة للسيدة مريم: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: ٤٥)، ليس من سنخ الوحي إلى الأنبياء. وطبعاً من الممكن أن يحصل جميع ذلك من طريق آلية سريعة، ومن دون قالب لفظي، وفي إطار من الإلهام المعرفي والإحاطة بالموضوع، فيحصل الناس على الكثير من التجارب من طريق إدراكاتهم الباطنية.

وعليه فإنّ مثل هذا الوحي النبوي ليس غريزياً، كما أنه ليس خارجاً عن الاختيار والوعي. ولم يتمّ حصوله عبر قنوات عادية أو أسباب مادية، وإن كان بالإمكان فهم هذه الأسباب والعلل، ويمكن تفسيرها على نحو أفضل في المستقبل. وهي خارقة وغير متوقعة، من قبيل: معاجز الأنبياء، التي تتم عبر أسباب انتقائية وغير متوقعة، وتتم عبر قنوات لم يعهدها الناس. فبالنسبة إلى معجزة موسى لم تكن هناك أسباب مادية وطبيعية معهودة يتمّ فيها تحويل العصا إلى أفعى، أو يقوم المشلول على قدميه في معجزة عيسى، أو بالنسبة إلى معجزة صالح حيث توفر الناقة لبناً لمدينة بأكملها، فكل هذه الأمور لم تتم عبر القنوات المألوفة.

وعليه فإن اختيار الله لنبي يتكلم من طريقه إلى جميع عباده ليس من قبيل الوحي الغريزي إلى النحل، فليس كل إنسان يمكنه أن يحظى بهذه المكانة مهما بذل في السير والسلوك، فإن اصطفاء الأنبياء له آليته الخاصة التي لا يعلمها إلا الله، قال تعالى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي﴾ (الأعراف: ١٤٤). وقال أيضاً: ﴿قُلِ الْحَمْدُ للهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ (النمل: ٥٩). وقال أيضاً: ﴿اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: ٧٧٥).

إن للنبي أثناء تلقي الوحي وعياً شمولياً، فلا يستولي عليه الشك أبداً، ولا يقع في

الاشتباه، ولا يمكنه أن يضيف إلى كلام الله شيئاً من نفسه، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥). إنّ من أهم خصائص الوحي علم الموحى إليه بأحقية وصحّة ما يوحى إليه، فهو ليس من قبيل الإلهامات التي قد يقع فيها الملهم في الخطأ.

إنّ طريق الوحي ليس طريقاً فكرياً اكتسابياً، ليتم حصوله من خلال المدركات الخارجية، ومن طريق التعليم والتعلم. ويمكنه أن يدرك جيداً أنه ليس من قبيل الخواطر الشيطانية. كما أنه لا يمتّ إلى المعلومات والمعتقدات السائدة المحيطة به بصلة؛ وذلك لأنّ الكثير من الأمور لم يكن على علم بها قبل الوحي. وقد صرّح القرآن بهذه الحقيقة في الكثير من الآيات والسور، منها: (آل عمران: ٤٤)، و(هود: ٤٩)، و(يوسف: ١٠٢)، و(القصص: ٤٤ و٤٥ و٤٦)، و(العنكبوت: ٤٨)؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢). وأحياناً تخالف الآيات معلومات العصر وعاداته وثقافاته.

وعليه فإنّ ما قاله هو أنّ هذه النظرية تسعى إلى فتح آفاق وحل لمعضلات (كلام الباري) عن طريقة مقبولة من الناحية العقلية، وتبين السهم الناسوتي والبشري لشخصية محمدﷺ، والتي أكد عليها القرآن كثيراً، وأغفلت من قبل الناقدين، في مسار الوحي لا أكثر ولا أقل. وقد عززها الكثير من العرفاء والفلاسفة المسلمين. وإنني لأعجب كيف يتصوّر هذا الكلام سهواً أو عمداً على أنه نفي لكلام الباري تعالى؟!

نعم، من المحتمل أن تكون هذه النظرية بصدد حل العقد، إلا أنّ نقد هذه النظرية في اعتقادي لا يكمن في أنها تسعى إلى فهم كلام الله، أو أنها توظف أسلوباً مقبولاً من الناحية العقلية لكلام الباري تعالى، بل في أنها تؤدي إلى تخطئة هذه الإدراكات، وتقطيع أوصال الجهات المفهومية منها (الفوارق بين المعارف الإلهية والأحكام الاجتماعية)،

ومخالفة الكثرة الكاثرة من العرفاء والفلاسفة المسلمين.

إنّ تحديد المقدار الناسوتي والبشري لشخصية محمد صلى الله عليه وآله، والذي يتحدد بتنبيه وتذكير النبي بما كان عليه قبل الوحي، إنما هي للتذكير بموقع الوحي وصيانة النبي. وهو بالمناسبة دليلٌ على أنه يتمتع بهوية مستقلة عن ما يتلقاه، وأنّ الوحي قد أثّر فيه، ولكنه لم يكن متأثراً بأمور خارجية. فحيث يتكلم النبي على لسان الوحي يكون تجلياً للحق وكلام الفيض الأقدس، وسامعاً للأسماء والصفات الإلهية. وفي هذا التجلي يكون المتكلم هو الذات المقدسة للحق والواحد الأحد. وإن الشخصية الناسوتية للنبي ليست بمعنى أنها كانت تؤدي إلى وقوعه في الخطأ، والتأثُّر بثقافة العصر، أو أنّ كلامه قابل للخطأ، أو أنّ ألفاظ القرآن كانت من انتقاء النبي، أو أنه عمد إلى عصرنة المعلومات الواردة فيه؛ وذلك:

أولاً: إنّ حقيقة الوحي النبوي تعني الكشف المحمدي الممتاز، وأنه كان في طريقة الكشف نوع من التنكر للذات، وفناء في ذات الله، والتنكر للتعلقات الخارجية، وهو يسند إدراكه إلى مصدر غيبي هو الحق تعالى، وأنّ هذه الحقيقة المكتشفة لم تستند إلى إعمال مجهود عقلي، ولم يكن له أي اختيار فيها، وقد تنزلت وأنزلت عليه من الأعلى إلى الأسفل.

ثانياً: إنّ كلّ ما يلقى على النبي صلى الله عليه وآله يكون مفهوماً بمجرّد إلقائه؛ لأن ما يلقى وما يفهم عبارة عن شيء واحد وحقيقة واحدة. ومن هنا قال أهل المعرفة: إنّ تكلم الحق تعالى عبارة عن تجلي الحق، وإنّ هذا التجلي ثمرة تعلق القدرة والإرادة بإيجاد وإظهار ما هو كامن في الغيب(١).

ثالثاً: لو أنّ الله أراد أن يفهم الناس بأن هذا الكتاب سماوي، وأن ألفاظه وحي إلهي،

---

(١) الإمام روح الله الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٦ ـ ٥٧.

ولم يتأثر بالأمور الخارجية، وأنّ الوحي النبوي ليس إدراكاً دنيوياً، بل هو إدراك علوي، وأنّ النبي لم يكن له أي دور في اختيار ألفاظه وأحكامه، فكيف كان ينبغي أن تكون الصيغة التي يبين بها هذه الحقائق؟! وهل هناك تعبير أبلغ من الكلمات التي صرّح من خلالها بهذه الحقيقة؟

القرآن وظاهرة الوحي

ألم يوظف الله تعالى لبيان هذه الحقيقة، ورفع هذا التوهم، كلاً من آيات سورة النجم، والفرقان، والشعراء، والقيامة. وقد تمّ التأكيد فيها على محور نزول القرآن على قلب النبي، وأنّ جبرئيل هو الذي أنزلها، وأنها كلام الله، وأنها تنزل من الأعلى إلى الأسفل؟ وإنّ الشاهد على ذلك استعمال ألفاظ من قبيل: (قُلْ) نقلاً عن الله تعالى. وإنّ قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ شاهد آخر على أن النبي كان في مستهل الوحي يخشى أن تفوته بعض آيات القرآن، وأن الله هنا يضمن له عدم حدوث شيءٍ من ذلك، ويضمن له صيانة القرآن من أن ينسى، وتأكيد على حفظ القرآن، وتثبيت للوحي الإلهي[1].

أَوَلا يكون ذلك شاهداً على نزول قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ أولاً، لينزل بعدها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾، ومن ثمّ قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، و﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾؟ وكلّ هذه الآيات تأكيد على أن الوحي كان على شكل ألفاظ وكلمات عربية. وهكذا يتمّ ختم القرآن في منتهاه بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٢ ـ ٢٦٧.

ونكرر ثانياً أنّ هذه الآيات شواهد على أنّ هذه الكلمات تجليات للحق، ونزولها من الجهة العليا على الجهة السفلى، وأنه لا مسار ماديّاً لها، وأن هناك فرقاً بين الوحي القرآني وما قاله النبي في بيان وتفسير، ويسمى بالسنة النبوية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ (النساء: ١٠٥).

وكذلك من الشواهد التي تثبت سماوية كلمات القرآن بأجمعها أنه كان يحدث تأخيرٌ في نزول الآيات أحياناً، ويبقى النبي ينتظر نزوله ويترقبه، وكان النبي يُنهى عن التعجل بقراءة القرآن قبل أن يُقضى إليه وحيه، كما لم يُعْطَ الحق في تغيير آيات القرآن أو تبديلها، مما يُثبت أنّ الوحي النبوي لم يكن من سنخ الوحي الغريزي المادي والحيواني، ولم يكن متأثّراً بالأمور الأرضية والبشرية، وأنه كان خارقاً للعادة وغير متوقع، ومعصوماً عن الخطأ.

إنّ جميع هذه التأكيدات إنما هي لإثبات ملكوتية الوحي النبوي، وأنه وحي سماوي وإلهي، وأنْ لا تأثير للجانب الناسوتي والنبوي في حقيقته ومرتبته وجوهره على جميع الأصعدة.

وأما ما قيل من أنه: ما الضير في أن نقول بأنّ القرآن نازلٌ على قلب النبي، وأن الجائي به هو جبرئيل، وأنه كلام الله، وأنه في الوقت نفسه ثمرة كشفٍ، وتجربة إنسان مرسل ومؤيد واستثنائي، وأنّ كلامه مؤيد من قبل الله، وأن كشفه ثمرة لحظات من التجربة العرفانية السامية الخالصة؟

فجوابه: إنّ عدم انسجام وتناغم هذا الكلام ليس من حيث إنه ثمرة كشفٍ خاص، وتجربة إنسانٍ مبعوثٍ ومؤيد واستثنائي، بل لوجود التعارض بين صدره وذيله؛ حيث إنه إذا كان الجائي به هو جبرئيل، وهو كلام الله، عند ذلك تكون له هوية مستقلة عن النبي، وأنه ليس باختياره، فلا يعلم متى ينزل؟ وما الذي سيتمّ إنزاله؟ وعليه لن يكون هناك معنى للحديث عن تطرّق الخطأ إلى هذا الوحي، واعتباره حصيلة تجربة خالصة.

وحيث إنّ هذه النظرية بصدد حصر رسالة هذا الكلام وتضييق نطاقه، وإعطاء أحكام شريعة القرآن صفة تاريخية وتراثية،، فعندها سوف لا ينسجم مع كلام الباري من جهة نزوله لهداية العالمين. وإنّ هذا الكلام جيد بالنسبة لفهم الوحي النحلي، دون الوحي النبوي.

يقول الدكتور سروش: لست أدري ماذا يقول الناقدون في باب ظاهرة الموت والمطر؟ فقد تكرر في القرآن مراراً أنّ الله هو الذي يتوفى الأنفس: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**﴾ (الزمر: ٤٢)، أو أن ملك الموت هو الذي يتولى هذه العملية: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ المَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾ (السجدة: ١١)، أو أن ذلك من فعل الملائكة: ﴿**تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**﴾ (الأنعام: ٦١)، ومع ذلك ليس هناك من تنافٍ بين التحليل الطبيعي والمادي للموت واستيفاء الأرواح من قبل الله وملك الموت. أفليس الله هو الذي ينزل المطر: ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ المُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً**﴾ (النبأ: ١٤) ـ وقد ورد في بعض الروايات أنّ الله يوكل ملكاً بكلّ قطرة من المطر: «والهابطين مع قطر المطر إذا نزل»[1] ـ؟ فهل يؤدي تفسير ظاهرة نزول المطر على الأساس الطبيعي إلى جعل يد الله مغلولة؟! وهل يخرجه ذلك من رقعة الطبيعة، ويجعل إسناد نزول المطر إلى الله فاقداً للمعنى؟!

طبعاً ليس هناك أي تنافٍ بين التحليل الطبيعي والمادي للموت، بمعنى استيفاء الأنفس من قبل الله وملك الموت، وبين تفسير الفلاسفة المسلمين لهذه الظاهرة. ولكن الكلام في الاستفهام القائل: هل جميع أنواع الحياة والموت التي نسبت في القرآن إلى الله تحمل تفسيراً واحداً لمسار الحياة والموت؟ وهل جميع نزولات القرآن من سنخ واحد؟ وهل أعطيت الحياة لعيسى بن مريم كما أعطيت لجميع الناس، أو أنّ حياته مختلفة، ولها

---

(١) الصحيفة السجادية؛ وتفسير الصافي.

علل وأسباب أخرى، وأنّ ذلك كان من طريق إرسال الروح، كما أنّ الوحي من طريق إرسال الروح أيضاً: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٧).

المسألة الأخرى هي أنكم من خلال هذا التحليل لا يمكنكم الوصول إلى طبيعية الوحي النبوي وماديته. وإن مسار الوحي النبوي يختلف عن نزول المطر، واستيفاء الروح، والوحي النحلي. وإن أقصى ما يمكنكم إثباته هو أن للوحي أسباباً وعللاً خفية، أو أنّ الآلية التي نزل بها المطر أو الثياب، حيث قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف: ٢٦)، يختلف عن نزول الروح ونزول السكينة الإلهية على المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَّمْ تَرَوْهَا﴾ (التوبة: ٢٦). فهل نزول القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ الفِ شَهْرٍ﴾ (القدر: ١ ـ ٣) مساوقٌ لنزول المطر؟ وهل نزول القرآن يساوي نزول الوحي غير النبوي في جميع المستويات؟ وهل أن لجميع هذه النزولات تفسير واحد أو أن هناك تفسيرات ومراتب مختلفة، بل ومتباينة؟

إنّ الاختلاف القائم بين نزول المطر ونزول الوحي هو أنّ نزول المطر والثياب والحديد يقوم على قاعدة «أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها»، وأنّ لها أسباباً وعللاً مادية طبيعية؛ وأما نزول الوحي فإنّ أسبابه، وإن كانت يتمّ لها التحقق بشكل خفي ومجهول، ولكنها لا تستمد من الأمور العادية والطبيعية والسفلية، بل إنّ لسيرها بعداً استعلائياً، كما هو الحال بالنسبة إلى المعجزات التي هي من خوارق العادة، إلا أنها لا تخلو من سبب يدعو إلى تحققها.

يقول سروش: أتصوّر أحياناً أننا عدنا إلى العصور التي كان فيها بعض المتدينين يذهبون إلى أنّ الاعتقاد بدور البحار والشمس والرياح في نزول المطر لا ينسجم مع القول بمشيئة الله، وكانوا ينسبون نزول المطر إلى الله مباشرة. وهنا نستخدم نفس

القضية المنطقية في ما يتعلق بنزول الوحي، حيث إننا لا نفصله عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر الذي عاش فيه، والعلم واللغة التي تعلمها، وما إلى ذلك. إلا أن البعض يسير على ذات النهج الذي سار عليه أولئك المتدينون، فاعتبروا أن هذا الاعتقاد يتنافى ودور الله، ويستندون مراراً وتكراراً إلى كلام الله، حيث يقول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ...﴾، في حين أن هذا التعبير وهذا الإنزال قد استخدم في القرآن في ما يتعلق بالرياح والمطر، وهذا هو عين الكشف المحمدي.

وكما ذكرنا سابقاً فإنّ نزول الوحي غير منفصل عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر، والعلوم السائدة، واللغة، وسائر الحاجات الأخرى، إلا أنه ليس من قبيل: نزول المطر. فالعلل الطبيعية تعود إلى المعدات. فإنّ بين نزول المطر ونزول الوحي نفس الفوارق الموجودة بين الفعل والانفعال الحاصل في عالم الطبيعة، والخوارق للعادة، التي يقوم بها الله تعالى؛ استجابة لدعاء، أو لإثبات كرامة، أو تحقق معجزة. وكلا الأمرين يتحققان بإرادة الله ومشيئته، ولكل منها أسبابه وعلله، ولكن أين تلك العلل من هذه العلل. فالمعجزة يتم انتقاؤها من قبل الله تعالى لتلائم العصر، ولكنها في الوقت نفسه غير متأثرة به، وإلا كان ينبغي أن تنحصر في رسالتها على ذلك العصر، فلا يبقى صوت الزمان يردِّدها على مدى الدهور. وها هو القرآن لا يزال إلى يوم الناس هذا وكأنّه نزل علينا وبين أظهرنا.

يقول العلامة الطباطبائي في بيان هذه الظاهرة التي يتمتع بها الوحي: «إنّ النبوة ظاهرة غير عادية، وإنّ أسبابها خارجة عن النطاق الطبيعي، والحياة المادية والاجتماعية. إنّ الشعور بالوحي، وبلوغ مرتبة النبوة، ليس أمراً اكتسابياً يحصل بتأثير الظروف الخارجية والثقافية»[1].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، بررسي هاي إسلامي: ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

يقول سروش: إنه لمما يدعو إلى الدهشة أن يُحمل كلام الباري تعالى (النزول) على المعنى المجازي، بمعنى أن المراد ليس هو النزول من مكان أعلى إلى مكان أسفل (كما هو الحال بالنسبة إلى نزول المطر من الأعلى إلى الأسفل على نحو الحقيقة)، وإنما يعني النزول من مكانةٍ عليا إلى مكانة سُفلى (أي من الملكوت إلى المُلك، ومن الحقيقة إلى الرقيقة)، وأما الكلام نفسه فلا يُحمل على المجاز، وإنما يحمل على الحقيقة، وهي هذه الألفاظ البشرية.

فيا له من تخبّط واضطراب! فلماذا اللجوء إلى مسك العصا من الوسط؟! فإما أن يُحمل كلٌّ من النزول والكلام على المجاز، فتحلّ المعضلة؛ أو يحملا معاً على الحقيقة، لتواصلوا مسيرة الشقاء والضلال الذي لا حدّ له، ولا أمد لنهايته.

إننا إذا قلنا بأنّ الكلام الذي هو صفة فعل الله من قبيل النزول على نحو المجاز فنقول بأنه ليس من قبيل نزول وتكلم الإنسان، بحيث إذا أراد أن يكلم البشر فعليه ـ شاء أو أبى ـ أن يقطع سلسلة من العلل المترتبة على هذه الألفاظ؛ بغية التفهيم، فإنه مع ذلك لن نصل إلى حل العقد المعهود منكم بيانها؛ وذلك لأنّ هذا يتوقف على تعريفنا لماهية الوحي. فإنّ الوحي لم يكن طريقاً بشرياً اكتسابياً، ليحصل على كمالاته من العالم الخارجي. كما وأنه لا يتوقف أيضاً على المعلومات السائدة في عصر النبي، بل إنه يُلقى من الأعلى إلى الأسفل. ومن أبعاد ذلك أنه ينتقل من الملكوت إلى الملك، أو من الحقيقة إلى الرقيقة، إلا أنّ بُعده الآخر هو تجلي الحق. وعليه فإنّ الذهاب إلى المجازية إنما هو للتفريق بين حقيقة الكلام الإلهي والكلام البشري، وليس تقسيم الكلام الإلهي إلى قسمين: ما يقبل الخطأ؛ وما لا يقبل الخطأ.

وإنّ عدم كونه لغواً وعبثاً، حيث قال تعالى: ﴿**قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (الفرقان: ٦). يعني أنّ ما يقوله يكون عن علم. كما أنه في الوقت نفسه ليس منفصلاً عن حاجة المخاطبين في طول الرسالة وعرضها، حيث إنه ﴿**رَحْمَةً**

لِّلْعَالَمِينَ﴾. وعليه لا يعني ذلك أن يقول ما يخالف العلم الإلهي، أو أن يقول أموراً مخالفةً للقوانين التي أظهرها.

إذاً ما قيل من أننا إذا تجاوزنا النبوة فإنّ هذا يصدق أيضاً، حتى في مقام الحكم بحقّ الاكتشافات العلمية والفلسفية والرياضية. فإن كانت الجاذبية كشفاً بشرياً قام به العالم الشهير (إسحاق نيوتن) فليس لازم ذلك أنه لم يبذل مجهوداً، وأن يبقى منتظراً تحقق الاكتشاف على نحو تلقائي، أو أن يصوغ تلك النظرية وفقاً لمشيئته، أو أن يقول تحت ذريعة الكشف كل ما يروق له، ويقوم بتمريره على الناس.

وإنّ الكلام لا يدور حول الرغبة في الكشف النبوي؛ لأنّ الكلام حول احتمال الخطأ واللغوية في إرادة المعنى، والقول على خلاف الحقيقة، فقوله تعالى: ﴿**لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ**﴾ يشمل كلّ باطل، سواء أكان ذلك الباطل ناتجاً عن رغبة، أو كان خلافاً للواقع، وسواء أكان في الأمور الغيبية أو في الأمور الاجتماعية التي حصلنا عليها من طريق الوحي، وألقيت عليه بواسطة القرآن؛ لأنها تكون حينئذٍ قد نزلت من لدن حكيم حميد: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢).

وعليه يرد على ما قيل من أنّ كلمات (قُلْ) الواردة في القرآن هي من فنون الكلام، حيث يخاطب المتكلم نفسه أحياناً، في حين أنه يخاطب في الواقع أشخاصاً آخرين: كيف يتم تأويل هذا الكم الهائل من ألفاظ (قُلْ)، واستعمالاتها في القرآن الكريم، وتغيير الخطاب من الغيبة إلى الالتفات، على أنه نوع من التفنن الكلامي، فإن هذا الكلام يلزم منه أن نقوم بتأويل جميع ألفاظ القرآن. فإذا كان يمكن مثل هذا التفنن[1] فهل جميع هذه

---

(١) ألف في القرن السابع كتاب تفسيري باسم (بلابل القلاقل)، في أربعة مجلدات، وهو من تأليف أبي المكارم قوام الدين الحسني، مما يؤكد سعة أبعاد معاني ألفاظ (قل) الواردة في القرآن، الأمر

التحذيرات من باب التفنن أيضاً؟! وماذا نقول بشأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)؟ فهل كان هذا الكلام من قبيل التفنن؟! أو أن ينقل القول، وذلك عندما يريد نفي مطالبة المشركين بأن يأتي لهم بالمعجزات، فيقول: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِالله وَالْمَلآئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣)؛ أو عندما تصبّ هذه الكلمات في قالب من المدح: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)؛ أو في مقام التوبيخ: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٤ ـ ٧٦)؛ أو في مقام الإخبار، وأنك لم تكن تعلم ولم تكن موجوداً...، فكيف يمكن عدّ هذا المديح أو التحذير أو الإخبار من باب التفنن في الكلام؟!

وهل الأوصاف الواردة عن النبي، من قبيل: شرح الصدر، في الآية الأولى من سورة الانشراح، وحنانه وشفقته على قومه، في الآية الثالثة من سورة الشعراء، وخلقه العظيم، في الآية الرابعة من سورة القلم، إلى غيرها من صفات النبي الأكرمﷺ، كانت من صياغة النبي نفسه، وقد دعاه التفنن إلى هذا النمط من كيل المديح لنفسه؟! كلا...، إنّ هذا إنما هو كلام الله الذي يمنح نبيه من الثناء ما يستحقه، وأما مدح الشخص لنفسه فغير لائق بحال، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ

الذي استدعى تأليفاً مستقلاً بمثل هذا الحجم.

بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: ٣٢).

هل كانت كلّ هذه الأساليب مداعبة حلوة مع المخاطبين؟! وعندها ما هي الغاية من وراء كلّ هذه الدعابات والتفنن الذي يميزه من سائر الكلمات؟ وما هي الضرورة التي دعت النبي إلى استعمال هذا الأسلوب بوصفه نبياً؟ أليس هذا من التأويل المتكلّف الذي لا ضرورة إليه، والذي حذرت الآخرين من الوقوع فيه؟!

يقول سروش: إنّ الميزة الحوارية في القرآن تكشف النقاب عن هذا النوع من الفنون البلاغية بوضوح، وتثبت علاقة النبي قلباً وقالباً مع الناس ووقائع المجتمع الذي عاصره، سواء في ذلك العبارات المسبوقة بـ ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾، أو تلك التي لا تستعمل فيها هذه المفردة. وكأنّ القرآن عبارة عن حوار متواصل وشامل يدور بين الله والعالم البشري والطبيعي والتاريخي الذي كان محمدﷺ يعيش فيه، وإجابة عن تساؤلات وتحديات العصر. وإنّ نفس هذه التساؤلات والتحدّيات التي جعلت النبي متحفزاً ونشيطاً، وملتهباً بنار المعرفة، التي بلغت به إلى مستوى الكشف والحصول على الأجوبة من (ملك الوحي)، وترجمة المعاني التي قدمها إليه الوحي بلغة مفهومة للناس.

ما الذي يريد سروش أن يثبته من وراء هذا التفنن البلاغي، من هذا الصراع الذهني والنفسي للنبي، (والذي انعكس على القرآن)؟ إن كان إجابة عن تساؤلات العصر فهذا ما لا ينكره أحد؛ وأما إذا كان المراد من ذلك أن تلك الألفاظ إنما هي ألفاظ النبي فليس كل القرآن عبارة عن هذه التحديات. بل إن بعض تلك التحديات لم يكن لها أي ربط بعصر النزول، وإنما هي إشارة مقتضبة تحمل في طياتها بحراً من المعاني والمفاهيم، ومن خلالها يتضح ما كان يريد الله إيصاله، حيث لم تكن الإجابات متناسبة ومدركات الناس في عصر النزول، أو أنها لم تكن على ذلك المستوى من الجدية بالنسبة لهم، وقد أراد الله من ورائها أن يحتفظ بطراوة القرآن إلى الأجيال القادمة.

ومن باب المثال: المواضيع الواردة في الآيات الأخيرة من سورة الحشر، وبداية

سورة الحديد، والإخلاص.. فما هو التحدي الذي جعل هذه الآيات تتصف بهذه الوتيرة من العمق والدّقة؟ ومع ذلك لم يدرك المعاصرون عمق هذه الكلمات.

وفي ما يتعلق بالبعد العلمي التجريبي يجب القول: إنّ بعض المطالب العلمية الواردة في القرآن لم يكن مما تمّ التوصل إليه في تلك الحقبة الزمنية، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ﴾، التي لا يمكن تفسيرها في سياق تلك التساؤلات، ولا تناسب تلك المعلومات؛ فالدخان تعبير عن وجود النار أو الغاز. وإنّ سروش نفسه قال في موضع من كتاباته: إن سكان الجزيرة العربية لم يجرّبوا تحدياً عميقاً، ولا تساؤلاً مهماً، ولم يبلغوا مرحلة الإجابة عن تساؤل ذي بال، ولم يبلغوا يقين وشجاعة محمد النظرية والعملية. وعليه لا يمكن ربط مثل هذه التساؤلات والإجابات بالظرف التاريخي الذي تعامل فيه الله مع أهل ذلك العصر، بل حتى الأوصاف التاريخية لا يمكن تحديدها بذلك العصر.

وقد كتب سروش أيضاً: وبعد ذلك لن نندهش إذا وجدنا القرآن يجيب عن أسئلة ليست على أهمية عالية، ولا تستهوي غير العرب الذين عايشوا عصر النص، مثل: السؤال عن الأهلّة، وعن ذي القرنين، وعن سن اليأس عند المرأة، وعن القتال في الأشهر الحرم، مما يعود إما إلى السابقة الذهنية والتاريخية لسكان شبه الجزيرة العربية؛ أو نمط حياتهم. مما يثبت بأجمعه أنّ جزءاً مما تمّ بيانه كان ناظراً إلى ظروف المخاطبين، والإجابة عن تساؤلاتهم، وتلبية لحاجاتهم. ولكن في السياق العام والمحور الأساس فإنّ الإجابات كانت موجهة لرفع المشاكل المعنوية للإنسان على طول التاريخ، وهو ما كان يدخل في رقعة اهتمامات الأنبياء، حيث نستشعر ونرى في طياتها الإشارات العلمية بشكل غير مباشر[1].

---

(١) من باب المثال: إذا قال تعالى في الآية الثانية من سورة الرعد: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾، والتي بحث فيها الفخر الرازي بعد مضي ستة قرون من نزولها بحثاً فلكياً، لبيان ما

يقول سروش: إنّ ما كان معجزة هو شخصيته، وأما الكتاب فقد اكتسب صفته الإعجازية تبعاً لإعجازية النبي نفسه.

إنّ ما هو واضح هو عدم وجود مثيل لهذا الكتاب، ومن خلال إعجاز القرآن نتوصل إلى إعجاز النبي. إنّ ما هو موجود حالياً هو حقيقة القرآن التي صنعت حضارة عظمى، وقد جرّت وراءها جمهوراً كبيراً من ملايين الناس. وإنّ ما نعرفه عن النبي إنما هو وصفه الوارد في هذا الكتاب، والتأثير الذي تركه على العالمين. وإن هذا الكتاب يدلنا على الدرجات العقلية والباطنية التي كان يتمتع بها النبي. وطبعاً فإن القرآن يعتبر شخصية عيسى معجزة، وأنه ليس هناك ما يضارع القرآن، فما هو الاختلاف بين عيسى ومحمدﷺ، حيث يرى القرآن أن عيسى إنما هو قول الحق: ﴿**ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ**﴾ (مريم: ٣٤). وآية الحق: ﴿**وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً**﴾ (المؤمنون: ٥٠)[١]. وأما في ما يتعلق بالنبي فإنه يعرف كتابه بوصفه آية الحق: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ**

هو المراد من قوله ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ﴾، وما معنى أن تحمل السماوات بغير عمد؟ فلابد أن لا يكون ذلك من تلقاء نفسها، (مفاتيح الغيب ١٨: ٢٣١ ـ ٢٣٢). ماذا كان يفهم من سقوط السماء على الأرض في عصر النص؟ وماذا نفهم منه حالياً؟ قد ينحصر فهمهم بأن الله يحفظ السماء بما فيها من أجرام على نحو ميتافيزيقي، وقد كان هذا النوع من الفهم بسيطاً وساذجاً وسطحياً (النيشابوري ٥: ٩٩). والنوع الآخر من الحفظ هو وجود قوّة الجاذبية للسيطرة على السيارات، وهو فهم تفصيلي من قوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾، وقد أفاده الله تعالى على نحو إجمالي بسيط، بما يتناسب والفهم السائد والمدركات العلمية الشائعة في ذلك العصر، أما المفسر العلمي فيعمل على توضيحها وتفصيلها بشكل مغاير لما كان عليه الفهم في عصر النص.

(١) يتحدّث القرآن بشأن موسى عليه السلام بذكر الكتاب، وأما في ما يتعلق بالنبي عيسى عليه السلام فيتم الحديث عن البينات، مما يثبت أن شخصيّة عيسى دليل على النبوّة والمحورية، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ**﴾ (البقرة: ٨٧).

فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١). وأنه نزل من عند الله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ (البقرة: ٨٩). فهل كان ذكر هذه الفوارق بين وصف عيسى ومحمد صدفة، أو أنه أمر مقصود ويحكي عن حقيقة هذا الاختلاف؟ يبدو أن لتحليل سروش جذوراً في رؤية الوحي العيسوي، وليس الوحي المحمدي، الذي يستند إلى الشخص دون الكلام، فإنّ الوحي القرآني حقيقة كلامية، وثمرة الوحي النبوي لكلام الله، وهناك بين هذين الوصفين بون شاسع.

يقول الدكتور سروش: ربما لو كان مؤلِّف هذا الكتاب شخصاً مثل أفلاطون لم يذهب أحد إلى إعجازه، وأما من مثل محمد فلم يكن هذا الخرق للعادة محتملاً.

يبدو أن هذا الاحتمال من الدكتور سروش غير صحيح؛ فإنّ مثل هذا الكتاب الذي يتحدّث عن عالم الغيب، ويخبر عن الماضي السحيق، والمستقبل المستور بحجب الغيب، إنما يبقى معجزة حتى إذا كان الجائي به أفلاطون؛ لأنّ حصيلة هذا الكتاب ـ على حدّ تعبير الدكتور سروش نفسه ـ إنما هو ثمرة تجربة نبوية. فقد جاء في هذا الكتاب من العلوم والمعارف الدقيقة والعميقة ما تُعدّ ـ بغض النظر عن شخصية النبي ـ معجزة، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٨٨). وقد وصف في روايات أهل البيت عليهم السلام بأنه: «بحر عميق لا يُدرك قعره». وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن سبب ملل الإنسان عند قراءة الشعر والخطب أكثر من مرّة، في حين لا يصدق ذلك على القرآن، حيث يحتفظ بطراوته وحلاوته ومتانته وقوته، بغض النظر عن كونه نازلاً على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: «فكلّ طائفة تتلقاه غضاً جديداً، وإنّ كلّ امرئ في نفسه متى أعاده وفكر فيه تلقى منه في كلّ مرّة علوماً غضّة، وليس هذا كله في الشعر والخطب»[1].

(١) ابن عطيّة، المحرر الوجيز ١: ٣٦.

وكذلك الأوصاف التي ذكرت لهذا الكتاب في القرآن، والتي ذكرها النبي وأهل بيته أيضاً حول هذا الكتاب، بصرف النظر عن الذي أتى به، وقد تمّ التحدّي بهذا الكتاب، وإنّ كلّ الأوصاف التي ذكرت لهذه الشخصية إنما كانت مقرونة بالوحي.

يقول الدكتور سروش: لم يكن من العبث أن يقال بشأن معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣). أي أن تأتوا بسورةٍ من مثل شخص كمحمد[١]. ولم يكن من الصدف أن يذهب كبار العلماء من المعتزلة والشيعة إلى القول بإمكان المجيء بمثل هذا القرآن، ولكن الله يصرف من يحاول ذلك، وهو المعروف بمبدأ الصرفة[٢].

وفي ما يتعلق بنظرية الصرفة هناك عدّة تفسيرات. وإن المنقول عن النظام والسيد المرتضى، في (الموضّح) وكتبه الأخرى، أن المراد من الصرفة هو أنّ الله سبحانه وتعالى يحول دون حصول مَنْ يحاول المعارضة على علوم تساعده في أن يأتي بمثل القرآن، وليس أنهم يستطيعون ذلك بالفعل، ولكن الله يصرفهم عن ذلك، أو يحول بينهم وبين فعل ذلك. وهذا هو أفضل ما قيل في تفسير الصرفة. وأما في ما يتعلق بالتفسيرات الأخرى لنظرية الصرفة فإنها تعرضت لردود وإشكالات، بحيث لا يبقى معه مجال للتمسك بهذه النظرية والدفاع عنها[٣].

---

(١) تفاسير: الصافي، والميزان، ومفاتيح الغيب.

(٢) راجع: كتاب التمهيد في علوم القرآن ٤: ١٣٨ ـ ١٣٩، نقلاً عن الطراز ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢. وقد ذكر السيد المرتضى في كتاب «الموضح»، في معرض الحديث عن إعجاز النظم والفصاحة في القرآن: «إنما يسوغ ادّعاء خرق العادة لغير الصرف لمن جعل فصاحة القرآن متفاوتة لسائر كلام العرب، حتى أنّ أحداً منهم لا يتمكن من مساواتها أو مقاربتها، من حيث لم يخصّوا بالعلوم التي تحتاج المعارضة إليها، أو قال في النظم مثل ذلك، وهذا قد مضى» (الموضح: ٥٠).

(٣) إذا لم يتمّ تفسير هذه النظرية بمعنى عدم تمكن الإنسان من خصائص القرآن، وفسّرت على أنها

يقول سروش: نعم، إذا نظرنا إلى ظاهر الآيات والروايات فإننا سنجد أنّ الله يتكلم أيضاً: **﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾**، وأنه يمشي: **﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا﴾** (الفرقان: ٢٣)، ويستولي عليه الغضب: **﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾** (الزخرف: ٥٥). ويجلس مثل الملك والسلطان على الكرسي: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾** (طه: ٥). ويستولي عليه التردد وعدم الحزم، ففي الحديث: «ما ترددت كترددي في قبض روح عبدي المؤمن»..، ولكننا إذا نظرنا إلى المعنى فإنه لن يصدق على الله شيء من ذلك. فإنّ الذي يتكلم حقيقة هو محمدﷺ، الذي يكون كلامُه؛ من فرط قربه وأنسه، عينَ كلام الله، وإنّ إسناد الكلام إلى الله من قبيل إسناد الأوصاف البشرية الأخرى إليه، فهو على نحو المجاز دون الحقيقة، والتشبيه دون التنزيه.

والجواب: **أولاً**: إنّ تكلم الله مع عباده إنما يكون من خلال الوسائط. ومن جهة أخرى إذا كان الواقع قائماً على تكلم موسى مع نفسه فيكون هو المتكلم نيابة عن الله، والمخاطب أصالة عن نفسه، إذاً يكون من العبث إقحام الشجرة في البين، حيث قال تعالى: **﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الوَادِي الأَيْمَنِ فِي البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾** (القصص: ٣٠). ولماذا تتنوّع طرق تكليم الله لأنبيائه

بمعنى عجز الإنسان عن ذلك، ترتب على ذلك ما يلي:

١ـ لا يوجد في ذات القرآن ما يدلّ على نبوّة النبي، ولا يحتوي هذا الكتاب امتيازاً على سائر الكتب الأخرى، ولن يمكن الحديث بعد ذلك عن وجود إعجاز في ذات القرآن؛ لأنّ عجز الآخرين لا يعود إلى خصوصية في القرآن، وإنما للصرفة، بسبب عامل خارجي وأجنبي عن القرآن.

٢ـ إنّ اللازم من القول بالصرفة إثبات الجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، حيث يقال له من جهة: يمكنك أن تأتي بمثل القرآن، ويحال دونه ودون فعل ذلك من جهة أخرى.

٣ـ إن اللازم من القول بالصرفة هو تعجيز الإنسان، والاستفادة من قوّة قاهرة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها، وهذا وإن كان يتناسب ومعجزات سائر الأنبياء، إلا أنها لا تمتاز عنها بشيء، فلا تكون في المسار التكاملي للإنسان وإرسال الرسل، وانتخاب الدليل والشاهد على النبوّة.

إذا لم يكن على الحقيقة؛ فتارة يكلمهم مباشرة من وراء حجاب، وأحياناً بتوسط الملك، أيصحّ تفسير ذلك على أنه من باب التفنن والتنوّع في أساليب الكلام؟ الصحيح أنه يخبر عن فوارق حقيقية في مراتب الأنبياء ودرجاتهم. صحيحٌ أنّ الكلام الناسوتي يكون بألفاظ مادية، إلا أنّ كلام النبي قد يكون قرآناً أحياناً، وقد يكون حديثاً شريفاً في أحيان أخرى؛ وقد يكون حديثاً قدسياً، فليس هو على وتيرة واحدة حتى ينسب بأجمعه إلى شخص واحد. وأما ما قيل من أنّ كلامَه؛ من فرط قربه وأنسه، عينُ كلام الله فلا يصحّ تأويلاً وتفسيراً لدرجات وأبعاد الوحي.

ثانياً: إن إسناد بعض الأفعال إلى الله تعالى، من قبيل: الرزق، كما في الآية التاسعة عشرة من سورة الشورى، والآية الرابعة والستين من سورة النمل؛ والهداية، كما في الآيتين الثالثة عشرة والثانية والسبعين بعد المئتين من سورة البقرة؛ والضلالة، كما في الآية الثامنة من سورة فاطر؛ والرمي، والقتال، كما في الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال، ونسبة بعض الأوصاف البشرية له عزوجل، إنما هي مجازية وطولية، ولبيان أن ليس للإنسان إرادة مطلقة. ومع ذلك فإن القول باختلافه عن التكلم، ومغايرته للوحي النبوي، وإرسال الرسل، والمعجزات، واعتبار مجازية التكلم وإلقاء العصا، لا يدل على إمكان الخطأ والتأثر بثقافة العصر.

دور النبي صلى الله عليه وآله بين النقل والفعل

قال د. سروش: إنْ النموذج الذي يُرسم للوحي يجعل من النبي مجرّد ناقل محض، ويقيم بين النبي والباري تعالى نسبة الخطيب ومكبِّر الصوت. ويتنزلون بدور فؤاد النبي وضميره إلى درجة الصفر.

نقول: لا شكّ في أنّ لضمير النبي وقلبه دوراً هاماً في استيعاب وتقبّل الوحي، بل إنّ النبي قابل وطالب. وما لم يكن مستعداً لن ينزل وحي. وإنّ ما قاله الإمام

الخميني رحمه الله، من أن النبي كان يُنزل جبرئيل، إنما هو ناظر إلى مقام الطلب عند رسول الله. ومن هنا قيل: «إننا لا نعتبر المقام الربوبي والمقام النبوي بمنزلة الخطيب ومكبّر الصوت، بل نعتقد بأن الله تعالى مرسِلٌ، وأنّ النبي مرسَلٌ وحاملٌ للنداء. إلا أنّ بين حمل النداء هذا وبين مكبّر الصوت بَوْنٌ شاسعٌ، بحيث لا يصحّ التشبيه بينهما؛ وذلك أنّ هذا المرسَل يجب ـ من الناحية الروحية والكمال المعنوي ـ أن يتوفر على درجات ومراتب عالية، حتى يكتسب سمعاً برزخياً، علاوةً على سمعه الطبيعي، لكي يكون أهلاً لسماع نداء الوحي والملك، وأن تكون له عينٌ برزخية، حتى يتمكن من رؤية الملك، وأن يبلغ من ناحية المقدرة الروحية أن يشهد عالم الغيب، رغم مكوثه في عالم المادة، دون أن يستولي عليه خوف أو تردُّد، وأن يعمل على تبليغ الوحي إلى أتباعه دون أن يغيّر في مضمونه مقدار أنملة، فهل يضطلع مكبّر الصوت بمثل هذه المهمّة؟»[1].

وعليه فإننا ننكر أن يكون الوحي متأثّراً بثقافة العصر. ومن هنا كان هناك اختلاف جذريٌّ بين القرآن والحديث النبوي الشريف. ومن هنا فقد قسَّم بعض العلماء المعاصرين الأحكام الشرعية إلى فرائض (أحكام القرآن)، وسنن (الأحكام النبوية الواردة في السنة الشريفة). وطبعاً ليست هناك ملازمة بين عدم التأثُّر بثقافة العصر والتشبُّه بمكبِّر الصوت. إن للوحي النبوي حقيقة واسعة وتراتبية عن حقائق العالم الأعلى، تلقى على قلبه بتوسُّط من قوة غيبية وخارقة للعادة، بحيث يرى الأشياء على حقيقتها: «ربي أرني الأشياء كما هي».

وإنّ تلك الحقيقة وذلك المعنى العقلي ينزل من طريق ذلك الفيض، ومن خلال الكشف المعنوي، على مرتبة عقل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ويظهرها على صفحته. وإنّ تلك القوة تنزلها بالكشف الصوري، وتعمل على تصويرها وتنزيلها إلى عالم الخيال والمثال

---

(١) جعفر السبحاني، الإجابة الثانية، الوحي النبوي، مجمع المدرسين والمحققين.

والشعور، لا أنّ تلك القوة حاضرة في المراتب السفلى من الوجود، ليتماشى معها فضاء عقل النبيﷺ، وعندها يترك له مضمون الوحي، دون تصويره، ليعمل النبي على تصويره بشكل يفهمه المعاصرون من قومه وجيله.

فهل كان ذلك المبدأ الغيبي الذي ينزل الوحي، ويكشفه للنبي الأكرمﷺ بمعناه ومضمونه ومحتواه، عاجزاً عن إنزاله بشكل صحيح وكامل، وطبعه وتصويره في قالبه اللفظي على صفحة ذهن النبي بشكل يفهمه المعاصرون له، ومطابقاً وصحيحاً عند الأجيال القادمة والمقبلة، وأن يكون ـ باختصار ـ مفهوماً للجميع؟

ولفهم هذا المعنى يمكنني التمثيل بالحاسوب، الذي هو شيء مادي، ينظم على أساس من رقم الصفر والواحد من قبل أنظمة (الويندوز)، ضمن شبكة معقَّدة من المعلومات، من خلال برنامج آخر، من قبيل: (وورد) مثلاً، ويتم تحويلها إلى حروف ولغة مناسبة، كالعربية واللاتينية، وغيرهما. فالحاسوب لا يعمل من غير برمجة أو خطّ معيّن، وإنما يحدِّد له الصانع والمبرمج الحروف، إلا أن مسار ذلك يتمّ عبر الصفر والواحد (بواسطة الأدوات المرنة)، فتتحوّل إلى حروف عربية، أو فارسية، أو لاتينية، ووراء ذلك إرادة وإيعاز من الأصابع، وتدبير خالق.

هناك وسائط وعلل طبيعية، إلا أن تدبير الحروف منتسب إليه أيضاً. إنّ هذا المثال إنما هو لتشبيه المعقول بالمحسوس، ولا نريد من ورائه إثبات المثلية. فهو لفهم مسار الوحي، أما حقيقة الوحي فشيءٌ آخر.

وأما ما ذكره من أن صدر المتألهين قال بشأن الوحي: حذارِ أن يذهب بك الظنّ إلى أنّ النبي كان يستمع إلى الوحي وكلام الله من جبرئيل، كما تسمع أنت كلام النبي أو تتصوّر أن النبيﷺ كان مجرّد مقلِّدٍ لجبرئيل، كما أنّ الأمّة مقلِّدة للنبي. هيهات، فأين هذا من ذاك؟ فهما نوعان متباينان. وإنّ التقليد لا يكون أبداً من العلم الأصيل والسماع الحقيقي.

لا شكّ في أن سماع كلام الله ليس كسماع كلام الإنسان. إلا أنّ هذه العبارة، التي قالها صدر المتألهين، هي في سياق تثبيت النظرية القائلة بأنّ الوحي النبوي يختلف عن وحي النحل اختلاف السماء عن الأرض. لا شكّ في أنّ ما فهمه المعاصرون للنبي من ذلك الوحي لم يكن إلا جزءاً من الحقيقة، التي كانت تتجلى على مراحل، تبعاً لتقدم التجارب العلمية، وانكشاف الحقائق التي كانت غائبة عن الأجيال السابقة. وعلى حدّ تعبير الراغب الإصفهاني: «كلّ من كان حظّه في العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر»[١]. وبناء على هذه القاعدة قال الإمام الخميني، في بيان أهمية تهذيب النفس وتأثير ذلك على فهم القرآن الكريم: «كلّ من كان تنزهه وتقدّسه أكثر كان تجلي القرآن له أكثر، وحظه من الحقائق أوفر»[٢].

إنّ نقدكم هذا جيد بالنسبة إلى التفسير التقليدي للوحي، إلا أنه لا ينفع في نقض الكلام الإلهي، وإثبات عدم قداسة جميع كلمات القرآن، وما تبع ذلك من الاستنتاجات.

دور الخيال في ظاهرة الوحي

قال سروش: إنّ كلّ الكلام يدور حول ملك الوحي، ونوع الارتباط الذي أقامه مع رسول الله. فإذا تجاوزنا الحشوية والحنابلة لم يذهب أيّ واحدٍ من الفلاسفة ـ ابتداءً من الفارابي إلى ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألهين الشيرازي ـ إلى إمكان نزول الوحي على النبي، دون توسط قوّة الخيال. وإذا كان هناك جبرئيل فلابد أنه كان يتجسّد ويحضر في قوّة الخيال التي يتمتع بها النبي، أي حتى على هذا الفرض

(١) مقدمة جامع التفاسير: ٧٦.

(٢) شرح دعاء السحر: ٥٩؛ وكذلك تفسير القرآن الكريم، نقلاً عن مؤلَّفات الإمام الخميني ١: ١٩٧.

يلعب الخيال دوراً في فتح الطريق لجبرئيل، وتمنحه صورة وصفة، وإذا كان يقوم بعمل فهو لا يتجاوز (إعداد) النبي للوصول إلى (العلم الأصيل)، لا أن يكون النبي مجرّد تلميذ يتلقى على يده الدروس، لينقلها بعد ذلك إلى الناس.

إنّ خلاقية قوّة الخيال، وإعداد الذهن والضمير النبوي، لا يعني أنّ الوحي النبوي عبارة عن هوية خيالية مشوبة بالمادة، بل إنّ للخيال دور الوعاء لتلقي العلوم من الخارج، والاصطباغ بصيغتها. وإنّ هذه الصبغة مناسبة لمستوى إدراك الناس، لا أنّ هذا المستوى قد أثّر في الوحي، وفرض عليه قيوداً. ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). وبعبارة أخرى: إنّ للنبي محورية ودوراً قابلاً، وليس له دورٌ فاعلي أو تصرُّفي.

يقول الشيخ منتظري في تحليل هذه النقطة: «لما كان الله تعالى مطلق وغير محدود، ولما كان وجوده تعالى غير متناهٍ، وكان المتلقي وشخص المكاشف محدوداً ومتناهياً، فإنّ محورية ودور كلّ مكاشف ومشاهد وصاحب وحي وإلهام، في تلقي الحقيقة، إنما هو دور قابلي ومستقبل، وليس دوراً فاعلياً ومؤثّراً، أو أن نقرّ له الأمرين معاً، ليلزم من ذلك ـ مثلاً ـ اعتبار النبيﷺ إنساناً كاملاً، واعتبار كتابه الإلهي بشرياً، وأنه كان مؤثّراً في تصويره وصياغة معناه في إطارٍ لفظي، أو أن تؤثّر فيه حالاته وانفعالاته النفسية من السرور والغضب. بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإنّ ذلك المعنى والصورة التي يحصل عليها المكاشف وصاحب الوحي والإلهام في عالم العقل والخيال هي التي تخلق حالة الفرح والسرور، أو الاستياء والغضب، عند المكاشف والموحى إليه، فإن السرور والفرح، والاستياء والغضب، من الحالات الانفعالية، والتي تكون ردود فعلٍ على أفعال. فهي لذلك من الصفات ذات الإضافة، والتي تحتاج إلى طرفين. فلابدّ أن يكون هناك شيء مزعج، فيورثنا الغضب، أو مفرح، فيترك فينا انطباعاً حسناً. وفي ما

يتعلق بحالة الوحي، حيث الفناء والكشف التام، بل هو الكشف النبوي الأتم، لا يكون هناك إمكان لتدخل الانفعال في صياغة الحقيقة التي يتمّ الحصول عليها، حتى وإن كانت تلك الحقيقة المنكشفة قد شغلت بال النبي وذهنه قبل انكشافها له بالكشف التام، أو كان حزيناً أو فرحاً في ما يتعلق بها»[١].

وعليه هناك اختلاف حادٌّ بين تفسير وفهم هؤلاء العرفاء للوحي وكلام الدكتور سروش، فإنّ هؤلاء لا يقولون في تحليلهم لظاهرة الوحي: إن بعض هذه الكشوفات قد يتطرق إليها الخطأ، أو أنها تخضع لتأثير الثقافة المعاصرة، أو أن يكون هناك اختلاف بين أجزاء الوحي، بل يقولون: «ليس هناك أيّ فرق في المسائل الدينية الصرفة، من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وما يقع في هذا العالم والمجتمع الإنساني من المسائل؛ وذلك لأنّ عالم الكشف والوحي نوع من العبور من أفق عالم المادة والسيطرة عليه من الأعلى إلى الأسفل، بالعلم الحضوري الذي لا تستره الحجب، ويتم فيه الإشراف على الزمان والمكان. وفي ما يتعلق بالعلم الحضوري لا مجال لاحتمال الخطأ وعدم الإصابة»[٢].

النبيّ بين حصار الصور وحصار العرف

يقول سروش: إنّ نبي الإسلام كان يمارس النبوّة في إطارٍ من حصارين: **الأول:** حصار الصور؛ إذ كان يحدّ المكشوفات غير المصوّرة أو المحصورة، ويضع اللامكان في ظرفٍ مكاني. **والثاني:** حصار العرف، الذي كان يضفي على عدالته وسياسته صبغة المحلية والعصرية، ويلبسها ثوب القوانين القبلية الضيق.

---

(١) حسين منتظري، أجوبة عن تساؤلات بشأن نظرية القرآن والوحي، كتيب في الاستفتاءات: ٩.

(٢) المصدر السابق.

وسؤالنا: أين يكمن هذا الحصار؟ هل هو في توظيف اللغة والثقافة، التي تريد جعل ما تروم بيانه قابلاً للفهم والتأثير؟ فهذا ليس هو محل النزاع. فكلّ نبيّ يضطر إلى صياغة مراده في قالب من الكلمات السائدة بين الناس. فحيث إنّ الألفاظ أدوات للتفاهم لا يَسَعُ أي إنسان أن يستغني عنها في مقام التفهيم والتفاهم. ومن هنا نجد القرآن أحياناً يستخدم نفس كلمات مخاطبيه، فيؤكِّدها، أو يصحِّحها، أو يتجاوز عنها ساكتاً، أو يرفضها بالمرّة.

وفي هذا السياق نجد أن أسباب النزول هي من الحقائق التي لا يمكن إنكارها؛ لأنّ خلود القرآن لا يعني أن مفاهيم الوحي أجنبية عن حقائق العصر، وأنّ هذا الكتاب السماوي قد تعرّض إلى بيان أمور مجرّدة عن ذهنية وتفكير المجتمع الذي خاطبه. فمن بين ١١٤ سورة و٦٢٣٦ آيةٍ تحدثت عن مسائل متنوّعة لم يتناول مسائل ذلك العصر، والأسئلة التي وجَّهها أهل ذلك العصر للنبي الأكرمﷺ، إلا نزرٌ قليل منها.

وعليه صحيحٌ أنّ الخصوصية الثقافية والزمانية لذلك العصر قد تجلَّت في هذه الموارد القليلة، إلا أنها **أولاً**: ليست مقيِّدة. **وثانياً**: إنّ القسم الأهم والأكبر من آيات القرآن يحتوي على المسائل العامة، التي تتحدّث عن المسائل الاعتقادية، والأحكام العملية، والأفكار، والأساليب، والسير والسلوك، والأخلاق الفردية والاجتماعية.

وأما ما ذكره عن واقعية الوحي ووقوعه في حصار من القالب العرفي، الذي صوّر عدالته وسياسته، ومنحها صفة عصرية ومحلية، وألبسها ثوباً ضيقاً، قوامُه القوانين القبلية، فبغض النظر عن النقد الذي يوجَّه إلى هذا الكلام بشأن القرآن (دون الحديث)، يجب حمل ذلك على الأخطاء التفسيرية[1]. وعلى فرض صحة تفسير جميع

(١) هناك الكثير من النماذج على هذه الأخطاء التفسيرية: ومن ذلك تفسير الآية ٣٤ من سورة النساء، والآية ٢٩ من سورة التوبة، بشأن كلمة (صاغر)، وعشرات الموارد الأخرى، التي أشار

هذه الموارد فإنه في هذه الصورة ـ وكما أنّ بإمكان الشمول المعنوي[1] أن يغدو وسيلة تفسيرية عصرية منهجية ـ بإمكان كشف الملاك وجوهر الحكم أن يكون واحداً، من طرق الخروج من المحدودة التاريخية والجغرافية، والتي ذكرت تفصيلاتها وتوضيحاتها في موضعٍ آخر[2].

قال د. سروش: ما إن يتكلم الله (أو النبي) باللغة العربية، ويمضي ذلك العرف العربي، يكون قد قبل مسبقاً الكثير من القيود. وقال في موضع آخر: إنّ الألفاظ وإنْ كانت من النبي، إلا أنّ التصوّرات والمفاهيم لها مصدر آخر. وإنّ هذه التصوّرات والمفاهيم تفرض قيودها على تصديقاته. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العرف والآداب السائدة في عصر النبي، التي لم تكن من أفضل الآداب الموجودة أو المتصوّرة والممكنة أبداً، ولكن أكثرها أُقِرّ من قبل الشارع، واكتسبت صفة الأحكام الإلهية. إنّ لغة وحي

إليها المفسِّرون المعاصرون، والتي ذكرت بعضها في كتابي «القرآن والتفسير العصري».

(١) من باب المثال قوله تعالى: ﴿**وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾. كيف كان المخاطبون في عصر النص يفهمون هذه الآية؟ وكيف يفهمها الناس في العصر الحاضر؟ قد يفهم من ذلك أن الله يُمسك السماء بما فيها من الكواكب والنجوم والأجرام السماوية، وهذا هو الفهم الساذج والبسيط؛ والفهم الآخر من الإمساك بالسماء يكمن في فهم قانون الجاذبية، وقد تمّ بيانه بلغة مفهومة لعصر النص. وبذلك يبيح المفسِّر المعاصر لنفسه أن يفسِّره بتفصيل وتوضيح أكثر تعقيداً مما كان عليه الفهم في عصر النص.

فإنّ مفردة الإمساك في رأي المفسرين العلميين يمكن أن تشتمل على معنى الجاذبية أيضاً، وإن لم يكن ذلك مفهوماً للناس في عصر النص، ويمكن الرجوع في ذلك إلى مقالة (شمول پذيري معنى در قرآن)، لمحمد علي أيازي، فقيه رباني (مجموع المقالات في إحياء ذكرى آية الله ميرزا علي فلسفي): ٦٣١ ـ ٦٨١.

(٢) وقد أشرت في كتابي «ملاكات أحكام وروش استكشاف آن» إلى الطرق التي يمكن من خلالها الوصول إلى التاريخ من خلال الصبغة العامة، دون التأثر بثقافة العصر، أو الالتزام بمثل هذه الأمور.

النبي عربية. واللغة العربية مرآة لثقافة الشعوب العربية.

لم يكن الأمر كما تمّ تصويره، بأنّ جميع ما كان يحدث في عصر النبي كان النبي يقدمه في القرآن بوصفه حلاً اجتماعياً وعادلاً. فهناك منه ما ورد في الحديث، ولم يرِدْ في القرآن. ولا شكّ أنّ وروده في الحديث وعدم وروده في القرآن لم يكن اعتباطياً. ويمكن القول بكل ثقة: إنّ هذه الانتقائية في وحي القرآن إنما كانت لغاية. ومن هنا يرى القرآن أحياناً عدم مناسبة ذكر تلك الحوادث لبيان تلك المقاصد، ويختار ذكر حوادث أخرى أنسب لبيان المقاصد القرآنية. وهذا هو الحال بالنسبة إلى الأحكام أيضاً. فمثلاً: تمّ بيان حكم الزنا، والسرقة، ولكنه سكت عن حكم الرجم، والارتداد. وتمّ الحديث عن مسائل الدية، ولكنه لم يقدِّم توضيحاً بشأن خصوصيات دية المرأة والرجل، وترك بيانها لسنّة النبي، وأحكامه الحكومية. وتارةً تذكر مع بيان علتها، وإنّ هذه التعليلات تضع النقاط فوق الحروف، وتساعد الفقيه البصير والمدرك لخصوصيات اللغة[1].

وبعبارة أخرى: قدَّم القرآن الكريم حلولاً عملية في مجال المسائل الاجتماعية، وتوصيف حوادث العصر. وهو يصوغ الحوادث ـ في الغالب ـ بشكل إجمالي، يمكن تجريدها. والملفت أننا نجد أن ما تمّ انتقاؤه في القرآن من بين جميع ما وقع من الحوادث الكثيرة لا يزال يحمل من المفاهيم ما يصلح درساً لعصرنا الراهن، كما هو الحال بالنسبة للتبنّي، والظهار، في سورة المجادلة، لتقدم رسائل في الإنسانية والعدالة في قالب من العبارات المقتضبة، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوراً﴾ (المجادلة: ٢)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ﴾ (المجادلة: ٤)، والتي هي أكثر تأثيراً من ذكر الحوادث والوقائع نفسها. ومن هنا نجد ـ مثلاً ـ في القرآن التذكير بالمؤمنين، والكافرين، والمنافقين، واليهود، والنصارى، بكثرة، دون ذكر

---

(١) راجع: محمد علي أيازي، فقه پژوهي قرآن، درآمدي بر مباني نظري آيات الأحكام: ١٠٢.

المسمَّيات، وإنما يكتفي بذكر الأوصاف؛ ليمكن تطبيقها على مصاديقها في كلّ زمان ومكان. وربما يشير إلى هذا الإمامُ الرضاعليه السلام، حيث يقول: «إنه لم يجعله لزمان دون زمان،... فهو في كلّ زمانٍ جديد»[١].

الوحي بين مفهوم النزول ومقولة البشرية

يقول سروش: ينبغي عدم الابتعاد كثيراً. لابد من أخذ مفهومي (النزول) و(البشرية) بنظر الاعتبار في فهم معنى الوحي، واعتبار كلّ ما فيه (بشرياً). وهذا هو عين تعاليم القرآن وإرشاداته.

إذا كان من المقرر أن يكون الوحي بشرياً بأجمعه لم تكن هناك من حاجة إلى إضافة جميع القيود على مجموع كلمات نزول الوحي. إنّ هذه القيود تثبت أنّ نزوله لم يكن من سنخ نزول المطر واللباس والحديد والماء، ولا وحيه من سنخ الوحي الطبيعي والغريزي والمادي. وهذه الأمور هي التي تستفاد من الآيات التالية:

١ـ لم تكن هناك ضرورة إلى التأكيد على أنّ تعليمه قد كان على يد ملك شديد القوى، وأنه في الأفق الأعلى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى**﴾ (النجم: ٤ ـ ٧).

٢ـ التأكيد الخاص من خلال القول بأنه نزل بأمر الله على قلب النبي: ﴿**فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (البقرة: ٩٧).

٣ـ إنّ وحي الله يناله ولي الله دون غيره. وإنّ ولاية الله هي القيد والشرط للنزول وتولي الصالحين: ﴿**إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**﴾ (الأعراف: ١٩٦).

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٨٧.

٤ـ إنه بشرٌ، ولكن أيّ بشر؟! إذ يتميز منهم بالوحي إليه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

٥ـ يحصر ويقصر كلمة الله على نزول الكتاب: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً﴾ (الزمر: ٢٣).

٦ـ أو بقيد السمع (طه: ١٣)، ويتلو القرآن بتحريك اللسان (الكهف: ٢٧، وطه: ١١٤). وإنّ وحيه ليس من قبيل الوحي إلى السماء (فصّلت: ١٢)، أو الشياطين (الأنعام: ١٢١).

إنّ هذه القيود، وقيودٌ غيرُها، تثبت أنّ الوحي ليس من سنخ العلوم والمعارف المادية والطبيعية، كما حاول تصويره من كونه بشرياً تماماً، وإلا كان مباحاً للجميع، ويتساوى الجميع في الوصول إليه، وتكون طريقة حصوله معلومة للجميع، في حين أنّ الأمر بخلاف ذلك.

أجل، لقد كان النبي إنساناً استثنائياً، وكان في اللغة الدينية ولياً من أولياء الله، إلا أنّ كونه ولياً لا يلغي كونه إنساناً؛ فإن ظرفية الإنسان من السعة بحيث يمكنها أن تجمع بين النبوّة والولاية. وإن رحيق كلامه يشهد بأنه نحلة في العالم القدسي، وليس ببغاء سدرة المنتهى. وكانت حدود صلاحيّاته واسعة أيضاً. فكلّ ما كان يفكِّر فيه أو يقوله محكومٌ عليه بالصحّة من قبل الله تعالى.

إنّ الإنسان يحصل على ما يحتاج إليه من الأرض. كما يحصل عليه من السماء أحياناً. والمهم هنا أن نعرف سنخ الوحي النبوي. صحيح أنّ وعاء البشرية متَّسِعٌ، إلا أنّ ولاية الله تغيّر ماهية الارتباط وآليته. فإنها وإنْ كانت لا تنفي البشرية، إلا أنها تحدد سنخ النتيجة، وتبين طولاً وعرضاً قدسياً غير قابل للخطأ. إن هذا النوع من الرؤية والفهم لإسلام وأحكام القرآن يُيَسِّر علينا فهم (الظاهرة القرآنية)، ويدفع التكلفات والتأويلات غير السليمة، ويفتح القرآن أمامنا بوصفه نصاً بشرياً ـ تاريخياً، ويبيِّن

صعود ونزول جغرافية السماء، تبعاً لصعود ونزول جغرافية الأرض.

إنّ حدود هذا الكلام غير واضحة. فالمهم أن نعرف التأثير الذي يتركه هذا التأكيد على النصّ البشري والتاريخي في فهم الشريعة واستنباط الحكم. لو قيل: إنّ اللغة الدينية قد تضمّنت الارتباط بالمجتمع، أي إنّ هذه المفاهيم اجتماعية وتاريخية، وتحمل في واقعها آثاراً بشرية. وعليه لابد من التعرُّف على الشروط والظروف التي اكتنفت تلك الأحكام، وأدت إلى صياغتها وبلورتها. فمثلاً: إنّ الأحكام قد بُيّنت في ظرف ولغة خاصة، ودلالة معيّنة، وإنّ ظروف مكة تختلف عن ظروف المدينة، أو إنّ هناك آيات أحكام لا يمكن فهمها إلا بعد التعرف على أسباب نزولها. وعليه لابد أن نأخذ جميع لوازم هذه الحقائق في تشريع الأحكام بنظر الاعتبار. وعندها يكون من المقبول أن توجد لنا مناخاً آخر. وأما إذا كان المراد من التاريخية أنّ هذه النصوص غير مقبولة في مجال الأحكام الاجتماعية فهو ما لا يسعنا القبول به؛ وأنّها عاجزة عن مواصلة الترابط الهادف في قالب الألفاظ، وأنه ليس لها أيّ موقع، وإنْ كان على نحو الدلالة التجريدية[1] في العصور الأخرى، فهو مجرّد ادعاء، لا ينسجم مع أصل شمولية القرآن. فالقرآن يحمل رسالة عامة، ونداء اجتماعياً خالداً، لجميع العصور والأجيال. وعندما يقول: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ﴾، و﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾، و﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾، و﴿مَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، ومئات

---

(١) إنّ المراد من الدلالة التجريدية دلالة النص المجرَّد من الحجب الزمانية والمكانية. وبعبارة أخرى: مجرد من جميع خصوصيات العصر وشرائطه. وهو ما يجب على مفسِّر القرآن والحديث والفقيه المدقق أن يقوم به، وأن يستخرج هذه الخصوصيات من رحم النص، ليتمكن من خلال ذلك على ديمومة الشريعة، من خلال كشفه لملاكات الأحكام.

الآيات الأخرى، الناظرة إلى الأوامر العامة، التي تهدف إلى سعادة الإنسان وهدايته في كل العصور.

وعليه إذا قيل: إنّ القرآن مؤرّخ فهذا يعني أنه لابد من التعرّف على ظرف دلالته؛ وإذا قيل: إنه لجميع العصور والأجيال فهذا لا يعني أنّ هذا يتمّ دون انعكاس للعلل والعوامل، ومن دون التفات إلى متطلبات عصر الرسالة، وأنه لم تأتِ في هذا القرآن آية ناظرة إلى حكم أو حادثة خاصة، وأنه ينبغي تصوّر عمومية وشمولية جميع الآيات.

المظاهر الزمنية في القرآن الكريم

قال سروش: وعندها لن نتعجب إذا وجدنا تقويم القرآن (تقويماً قمرياً)، وأنه يوجب الصيام على جميع الناس في شهر رمضان، أو أن تتمّ الدعوة من قبل الله لجميع البشر إلى التدبُّر في خلقة الجمل، أو أن يحدّثهم عن إيلاف قريش، أو أن يخصّ أبا لهب باللعن من بين جميع الناس.

أيّ إشكال في أن يتمّ وضع الأحكام على أساس من التقويم القمري، فيكون الصيام في شهر نزول القرآن، الذي فيه الليلة التي هي خير من ألف شهر؛ أو نتحدث عن عجيب خلقة الجمل، المعروف في البادية العربية، وعن عظيم خلق السماوات والمجرّات؟ إن الفارق بين التوصيف الثقافي والأحكام الشريعة الموجودة في القرآن يكمن في أنّ المجموعة الأولى تنشأ من اللغة والثقافة العربية، ومع ذلك فإنها غير محدودة على الشعوب العربية، وإلاّ فلِمَ يتمّ انتخاب فئة واحدة من بين عشرات الأوصاف العربية في القرآن الكريم؟

عندما يقول القرآن الكريم: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ فهذا يعني أنّ كلّ نبي مضطر إلى بيان مراده قالب من الكلمات والمفاهيم السائدة في المجتمع الذي بعث فيه. ولما كانت الكلمات وسيلة لإيصال المعاني فليس هناك إنسان يستطيع إيصال

مراده دون أن يستعين على ذلك بالألفاظ المتداولة في عصره. ولذلك نجد القرآن ينقل أحياناً عين الكلمات المستعملة عند مخاطبيه، فيؤكِّدها حيناً، ويصحِّحها حيناً آخر، أو يسكت عنها، أو يردّها بالمطلق.

ومن جهة أخرى فإنّ درك الحقائق التاريخية لعصر النزول لا ينحصر في هذا الأمر؛ فإنّ القرآن نزل في رقعة جغرافية خاصة، ميَّزته من هذه الناحية. وكانت هناك قوميات وأديان مختلفة. وكان الناس في مكة والمدينة يتحدثون بلغات مختلفة، ابتداءً من أعراب البدو إلى اليهود والنصارى، الذي وفدوا على هذه المنطقة من بقاع أخرى، وكانوا يعيشون تقاليدهم الثقافية والتاريخية، وأعرافهم وآدابهم الخاصة، وكانت لهم لغاتهم ومفرداتهم الخاصة، التي يعبّرون بها عن مراداتهم في مختلف المجالات: الدينية، والغيبية، والاقتصادية.

ومن البديهي أنّ القرآن لم ينزل في فراغ، ولم يتكلم بألفاظ دون الالتفات إلى مراميها في التفهيم والتفاهم. وقد كانت مكة ملتقى السائحين والتجار، ومختلف القبائل، على اختلاف عقائدها وثقافاتها. ومن هنا نجد الكثير من المفردات الدخيلة في القرآن الكريم، سواء من الفارسية، والحبشية، والرومية، والسريانية، أو اللهجات المحلية في منطقة الحجاز محل نزول القرآن. وهذا أمرٌ طبيعي؛ لأنّه خطاب لمثل هذه الجماعات من الناس.

والنموذج الآخر للحقائق التي لا يمكن إنكارها نجده في التساؤلات والحوادث التي اقتضت صدور بعض الأحكام، والآيات التي نزلت لحل مشكلة عصرية. ولا شك في أنّ خلود القرآن ليس بمعنى أنّ القرآن كان منقطعاً عن حقائق عصره، وأنّ هذا الكتاب السماوي قد بيّن المسائل بمعزل عن ذهنية وتفكير أبناء المجتمع الذي خاطبه. إلا أنّ كلّ الكلام في حدّ تمكُّن شرائط العصر من التأثير على هذا التلقّي الخاص. إنّ اعتبار فاعلية النبي في الوحي لا يترتب عليها محذور في مقام الاتباع والعمل والهدف

من الوحي؛ لأنها لا تنقص تلك القداسة وعلو مرتبة الوحي، ولا تقلل من التعبّد به؛ وذلك لأنّ النبي مهما وصل من القرب، حتى غدا قاب قوسين أو أدنى، لم يتوصل إلى مقام إطلاق الحقّ تعالى، ولم يبلغ مرتبة الوجود اللامتناهي، ولن يبلغها أبداً. وإنّ الوحي المستند إليه، وفقاً لتلك القداسة والنزاهة وعلو الرتبة، لن تكون له قداسة الوحي المستند إلى الحق المطلق واللامتناهي، وهو الله تبارك وتعالى[١].

وقفات نقدية أخيرة مع سروش

قال سروش: إنّ هذا بأجمعه درسٌ شفاهيّ له، والذي سيغدو مصحفاً فيما بعد. ويعطي المونولوج مكانه للحوار. ويتولد القرآن في صلب هذه التجربة الحياتية الحية والمليئة بالصعود والنزول. وإن المعلم المعالج يتقدم خطوة خطوة مواكباً هذه التجربة الحياتية. ويغدو في هذه المدرسة الاجتماعية أكثر تعليماً وأشدّ «نبوّة»، وتتوفر دروسه على تنوّع وثراءٍ أكثر. إنّ تطوّر النبي في التعليم والنبوّة نحو الأحسن، وهو الذي جاء في بعض كلمات العرفاء المعاصرين، هو أنّ حقيقة التكلم لا تتقوّم بخروج الكلام من مخارج الفم. وإذا فهم ذلك في الحوارات العادية فإنما هو نتيجة للأنس والعادة التي جرت بين الناس. أما حقيقة التكلم فهي إظهار مكنونات الخواطر، وإبراز ما في الضمير، دون أن يكون هناك دخل لأداة الكلام في معنى التكلم. لذلك فإنّ الكلام من أوصاف الوجود الكمالية. وكلما اتجه الوجود نحو الكمال والقوّة كان ظهوره وإظهاره أشدّ وأقوى، حتى يصل إلى الأفق الأعلى، فيكون (نور الأنوار، ونوراً على نور)»[٢].

وعليه من الممكن أن تغدو دروس النبي في الأمور الجزئية والتذكيرات المكرَّرة أكبر

---

(١) حسين منتظري، أجوبة عن تساؤلات بشأن نظرية القرآن والوحي، كراس استفتاءات: ٩.

(٢) روح الله الخميني، شرح الأربعون حديثاً: ٦١٨.

حجماً. كما تصل قصة موسى عليه السلام بفعل التكرار من خمسين مرّة إلى ستين مرّة. وهذا بدوره يدعو إلى التأمّل[1]؛ لأننا نعلم أنّ ثلثي القرآن قد نزل في مكة المكرّمة، وأن الثلث المتبقي قد نزل في السنوات الأولى من الحقبة المدنية، وأما السنوات الأخيرة من حياة النبي صلى الله عليه وآله فإنها لم تشهد سوى نزول نزر قليل من الآيات والسور القصيرة في الأحكام، والأخلاق، وتعزيز الأسس السابقة، وليس أصول العقائد، وفي السنة الأخيرة نزل القرآن عليه مرّتين.

وعليه فهذا لا يعني أن تنوّع الخطاب يؤدي إلى تغيير الرسالة والتعاليم الاجتماعية والأخلاقية، وازدياد حجم ملف الأحكام. باستمرار البعثة نعلم أنّ قسماً كبيراً من آيات السور المدنية قد تكرر بشكل وصيغ مختلفة، وتمّ تأكيد أو تفصيل الخطابات المتقدّمة، وللتذكير بحادثة والتمعّن فيها. إنّ أساس الخطابات يتعلق بنزول السنوات المكية، وسنوات النزول الأولى من الحقبة المدنية، إلا أنّ الأهم من جميع ذلك هو أن طول النزول قد أدى إلى تكرار الخطابات والقصص. وقد كان هذا التكرار والتفصيل بداعي تثبيت النبي وتلقينه، ومَنْ حوله من المسلمين. وكما أن التكرار مفيد في الذكر والتلاوة فإن تكرار المعارف والقصص مفيد ونافع؛ لغاية التلقين. ولذلك فإنّ طول حياة النبي لم يؤثّر في زيادة الخطاب، أو يؤثّر فيه. وإذا كان القرآن يكرّر في كل عام للنبي مرة واحدة فقد نزل في السنة الأخيرة وتكرَّر مرتين. وهذا ما يثبت التفاوت في نوعين من الفهم والتحليل لحقيقة الوحي.

قال سروش: وهنا يصعب القول بنزول آيات لهذه الوقائع والحوادث، وأنها كانت مكتوبة منذ الأزل، وأنّ الله قد وظَّف جبرئيل بأن يختار من رصيد الآيات أكثرها ملاءمة مع الأحداث، لينزل بها على النبي، ليقرأها بدوره على أمته.

---

(١) انظر: الخطيب، دراسات في إعجاز القرآن: ٢٣٤.

إنّ نزول الوحي من صفات الله الفعلية، وليس من الصفات الذاتية، من قبيل: المعجزات التي تتحقق فجأة، ودون ترقُّب مسبق. ولا يمكن مقارنتها بالأمور العادية، التي قد تكون سبباً سائداً، مثل: نزول المطر (الرعد: ١٧)، ونزول اللباس (الأعراف: ٢٦)، والحديد (الحديد: ٢٥). ومن هنا فإنّ الوحي ليس قديماً أو أزلياً، ولا يخلق مشكلة لتصوير حدوث الكتاب السماوي. وعليه لا فرق من هذه الناحية، فالجميع منسوب إلى الله، ومن تجلياته. ويمكن التمثيل لعلاقة المخلوقات بالربّ بمثال النفس والتفاتها؛ لأنّ التفات النفس لا يمكن تصوُّره مستقلاً عن النفس ولو للحظة واحدة. إنّ فعل الله الذي يُعبّر عنه بالتجلي، والخلق، وما إلى ذلك من العناوين، ليس محكوماً بحكم القوانين السابقة؛ لأنه غير محكوم لأيّ حكم، بل إنّ كلّ شيء ينشأ عنه، إلا أنّ العقل يمكنه أن ينتزع فعل الله الحكيم، والأنظمة التي يُعبّر عنها بأنظمة العلية والمعلولية من الحقائق والواقعيات. وكما أنّ عالم الغيب لله، وهو مطوي بيمينه، فإنّ عالم الشهادة خاضع ليد حكمته أيضاً. وكما أنّ المعجزات من صفات فعل الله فكذلك الوحي منسوب إلى الله، وهو فعله. وهنا يمكن؛ لتقريب المعنى إلى الأفهام، أن نستعين بالتمثيل بالحاسوب، فعندما ينقل شخص معلومات من موقع في الصفحة الضوئية فإنه في الحقيقة ينقل في جزء من الثانية مجموعة من الرموز، التي يشار إليها بالصفر والواحد، إلى ما يسمى بـ (الهارد ديسك)، إلا أن الذي يظهر على الشاشة هو الحروف والكلمات، في حين لم يحصل فيما وراء ذلك سوى تفاعلات الصفر والواحد، في نظام منهجي يُغذّى به الحاسوب.

يقول د. سروش: أليس من الأكثر مقبولية من الناحية العقلية تصوّر أن شخصية النبي القوية كانت تقوم بكلّ شيء، فكان هو الكاشف، وهو المعلم، وهو المتكلِّم والسامع، وهو الواضع والشارع؟ أي إنّ الله لم يبعث سوى (المعلِّم)، وأما سائر الأمور فكانت تدور مدار هذا المعلِّم، وتجاربه، وردود أفعاله. فإنّ هذا المعلم كان معدّاً بحيث

يعلم جيداً ما عليه أن يفعله وما عليه أن يقوله، وهو مع ذلك بشر بكل ما يحمله الإنسان من أحوال، وكان يحصل على غذائه العلمي من هنا وهناك، كما يصنع النحل في تحصيل طعامه من هذه الزهرة أو تلك، فكان النبي يحصل على المعلومة من خلال كشفه المتعالي والروحي، ومن التساؤلات وردود الأفعال الخبيثة، التي كان يمارسها الخصوم، ومن معلوماته الشخصية. وطبعاً فإنّ طرف هذا الحبل ينتهي في النهاية إلى المبادئ العالية، ومنها إلى مبدأ المبادئ، وغاية الغايات، الذي لا تسقط من ورقة إلا بإذنه، ولا ينتج نحل وحي العسل من دون إذنه.

إننا نرى الكلمات والحركات الصادرة عن النبي، ولكن علينا أن نفسّر الفعل الكلامي لله من خلال نسبته إلى النبي. فالنبي والمعصوم إذا حصل على معلومة من طريق الغيب والوحي فهي ليست من قبيل العلوم الكسبية، حتى تنسب إليه. فهو وإنْ تحرَّكت يده، ودار لسانه، إلا أننا لا نسمع سوى صوته، كما حصل ذلك بالنسبة إلى تجربة موسى عليه السلام وسماع الصوت من الشجرة (القصص: ٣٠)، وهو شيء آخر غير كلمات النبي العادية، ومختلف عنها من ناحية الجوهر، وإلا لم يُسمَّ قرآناً (وليس حديثاً قدسياً، أو حديثاً نبوياً). فهذه الكلمات علوم تفوق العلوم البشرية، ولا يمكن أن يتطرق إليها الخطأ، وهي نازلة من الأعلى إلى الأسفل. والمراد من الخطأ هو الخطأ الواقعي، أي عدم مطابقة المراد الجدّي للواقع، وليس الذي يعدّ خطأً في رؤية البشر. وفي هذه الصورة لا يكون النبي صانعاً لكلّ شيء، وإنما تجري كل الأمور وفقاً لإرادة الباري تعالى ومشيئته. وكما تقدم ليس للنبي مقدار ذرّة من الاختيار في قبال إرادة الله، وما عليه إلا متابعة الوحي. قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس: ١٥).

قال سروش: هذان نموذجان للوحي: النموذج الذي أقدمه، وهو المنسجم مع

تجربة النبي الحية، وما بعد الطبيعة لدى الحكماء المسلمين، وتأويل العرفاء؛ والنموذج الذي يطرحه الآخر، وهو يعود في واقعه إلى عالم الأساطير، ويتناسب ورؤية أهل الحديث. أنتم تقولون: إن الله يقوم بكل الأعمال بتوسّط من جبرئيل. وأنا أقول: إنه يقوم بكل الأعمال بتوسط من النبي، وهو النبي الذي يشكّل جبرئيل جزءاً منه.

صحيحٌ أنّ هذين نموذجان من الوحي، إلا أن حكماء المسلمين لم يقولوا بالفصل بين نوعين من الوحي، ولم يقولوا بمثل هذا الاستنتاج، ولم يذهبوا إلى أن الوحي متأثّر بثقافة العصر، ومعلوماته الشخصية، وأنه قد يتطرّق الخطأ لما يعرضه أو يقوله. وقد كان جبرئيل مستقلاً عنه، ولم يكن جزءاً منه، فكان جبرئيل واسطة الفيض إليه، وكان النبي قابلاً لذلك الفيض وطالباً. قال تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾**، وقال أيضاً: **﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾**.

قال سروش: استفدت من القاعدة الفلسفية القائلة: «كلّ حادث مسبوق بمادّة ومدّة»، وذهبت إلى شمول هذه القاعدة للوحي. فهو مسبوق ومقارن للشرائط المادية. ومن هنا اعتبرت الشروط الذهنية والجسدية للنبي معدّة لنزول الوحي، وليس الأمر أنّ هذه القاعدة لا تجري إلا في الصور الجسمية والحادثات المادية ـ كما تصوّرتم ـ، بل هي جارية وصادقة في الصور الجسمية، وفي النفوس الإنسانية، ولا تخرج عنها سوى المفارقات المحضة.

سأكتفي هنا بردّ الشيخ منتظري، وهو إنّ مجرّد كون الوحي حادثاً لا يخوِّلنا تطبيق هذه القاعدة عليه، والقول بأنّ الوحي كسائر العلوم التحصيلية يجب أن يكون مسبوقاً بالمادة والمدة، وبذلك يتأثر الوحي بالظروف المادية المحيطة بمَنْ يتلقى الوحي؛ وذلك لأنّ الموحي هو الله القديم والأزلي. ورغم توقف ذلك، مضافاً إلى الموحي، فإنه يتوقف أيضاً على الموحى إليه، وهو مسبوق في وجوده بالمادة والمدة، من وجود الآباء والأجداد الطاهرين، إلاّ أنّ الوحي أمر إلهي ومجرّد، وهو يلقى من السماء إلى الأرض، ولا يتأثر

بالماديات أبداً. إنّ الوحي ينزل تبعاً لثقافة ولغة المبعوث إليهم، إلا أنّ هذه التبعية تبعية شكلية، وليست جوهرية، كما تمّت الإشارة إليه. وربما كان هذا هو المراد من التبعية. وإنّ هذه التبعية من قبيل تبعية العلم للمعلوم، فإن العلم بكلّ شيء وإنْ كان مطابقاً له، إلا أنّ خصائص المعلوم ـ من قبيل الجوهر والعرض، أو ثبات المعلوم وتغيّره ـ لا تؤدي إلى حصول الأمر نفسه بالنسبة إلى العلم به.

يقول سروش: ذكر العلامة الطباطبائي في حاشيته على هذا الموضع من الأسفار أنّ هذه القاعدة جارية على النفوس، حتى على رأي المشّائين، الذين يذهبون إلى كونها مجرّدة منذ البداية. وإلا فإنّ هذه المسألة أوضح على رأي صدر المتألهين، الذي يذهب إلى كون النفوس جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء.

أولاً: أشير إلى هذه القاعدة الفلسفية القائلة: «كلّ حادث مسبوق قبل حدوثه بالمادة والمدة». وحيث كان الوحي حادثاً فهو لا يستثنى من هذه القاعدة. فلا يمكن تنزيه الوحي الإلهي عن هاتين المسألتين. إنّ هذا الكلام؛ بشهادة البرهان، والدليل، وكلمات الحكماء من المسلمين، من أمثال: صدر المتألهين، والمحقق السبزواري، وغيرهما، مرتبط بالحادث المادي، دون المجرَّد، وخاصة ما كان من مقولة العلم والمعرفة، وما هو أسمى منهما، وهو الوحي الإلهي. فكيف تمّ تطبيق هذه القاعدة على المجرّد، وتوصَّل إلى نتيجة منسجمة مع ما بيَّت الوصول إليه مسبقاً؟! وكنتيجة لذلك قال بعدم انسجام ظواهر القرآن مع معطيات العلوم البشرية!

ثانياً: إنّ روح النبي عند الاتصال بمبدأ الفيض روح مجرّدة. وفي هذه المرتبة لا ينطبق عليه حكم النفوس العادية، كي تكون أحكام النفوس قبل نموها وكمالها وبلوغها وتجرّدها مسبوقة بالمادة. فعند الاتصال بمبدأ الوحي يكون له حكم المفارقات المحضة. والحركة في قوس الصعود تبدأ من الأسفل متَّجهة إلى الأعلى.

وفي ما يتعلق بتعارض ظواهر القرآن مع العلم فقد أبدى الدهشة والتعجب من

سبب عدم اتّعاظ علماء الدين المسلمين، من السنّة والشيعة، من تجارب الكنيسة، فنجدها تكرر نفس أخطائها التي ارتكبتها بحقّ كوبرنيق، وغاليلو.

وينبغي أن نقول له: نحن نعتقد أنّ الذي يستطيع الاتصال والارتباط بما وراء الطبيعة، والحصول على العلوم والمعارف الدينية السامية، يمكنه أيضاً الوصول إلى العلوم والمعارف المتعلقة بمسائل هذا العالم من المصدر ذاته، بشكل جيِّد وصحيح، وإتقان لا يتطرق إليه الخطأ؛ وذلك لعدم وجود فصل بين هاتين الفئتين من العلوم والمعارف، التي يشكل ما وراء الطبيعة مصدراً لها. فيُقال ـ مثلاً ـ: إن النبي والمعصوم يمكنه التوصّل إلى الفئة الأولى المتعلقة بالمسائل الدينية فقط، بل هو بلحاظ الكشف المعنوي يفوق الكشف الصوري، وإنّ كشف العلوم والمعارف الدينية لمرتبة عقل النبي كشف معنوي، وبعد ذلك تتنزل من مرتبة الخيال إلى الكشف الصوري، ويكون كشف العلوم والمعارف المتعلقة بجزئيات أمور هذا العالم المادي كشفاً صورياً.

ومن جهة أخرى فإنه وغيره يعمدون في باب الكلام الإلهي، ونزول القرآن، وأسماء الله وصفاته، إلى التأويل. بل إنه يقوم بتأويل جميع الأفعال، مثل: نزول المطر، بالأمور الطبيعية. وعليه لماذا نجد منه كلّ هذا الإصرار على تخطئة فهمهم في المواطن الأخرى، بينما يعمد في خصوص مسائل العلم التجريبي إلى التثبيت، والقول بالتعارض بين القرآن والعلم، ويبادر إلى رفع هذا التعارض من خلال القول بثقافة العصر. إن كان التأويل في خصوص المسائل الاعتقادية أمراً طبيعياً، ولا مناص منه، فإن هذا التأويل طبيعي ولا مناص منه في ما يتعلق بتعارض العلوم أيضاً.

ثمّ هل هناك من معنى في أن ندَّعي وقوع القرآن في أخطاء في ما يتعلق ببيان الوقائع التاريخية، وتوضيح المذاهب البشرية والأمور الأرضية، ولكنه معصوم من الخطأ في جميع ما يتعلق بالأمور السماوية والميتافيزيقية؟ فكيف يمكن الفصل بين هذين العالمين من هذه الناحية؟ وإذا قيل: إنّ الأدلة العقلية والفلسفية تؤيِّد كلام القرآن في ما يتعلق

بمباحث ما وراء الطبيعة فعندها نقول: هل تمكّن العقل من نفي سائر الأمور بالدليل والبرهان؟

قال سروش: إذا لم يتضح المراد الجدّي للمتكلِّم، حتى بعد مضي ألف وأربعمائة سنة، فلِمَنْ وأين يكون هذا المراد الجدي؟ وإذا تعيّن علينا انتظار العلم التجريبي، ليوضِّح لنا حقيقة المراد من السماوات السبع، فلماذا نكيل كل هذه اللعنات لهذا العلم؟

إنّ الكثير من الآيات المتعلِّقة بالشريعة والأخلاق، ممّا ينظر إلى العمل، واضحة في زمن النبي وزماننا على السواء. وأما في ما يتعلق بدائرة العقائد، وفهم أسس معرفة الوجود، فقد اتضحت على نحو إجمالي، من قبيل: وجود القيامة، والجنة، والنار، وما كان من هذا القبيل، ممّا يختلف المفسرون في بيان تفاصيلها وجزئياتها. وإنّ الفهم الإجمالي للمراد الجدّي لا يضرّ بقوّة ذلك المراد؛ لأن الوصول إلى المعنى الدقيق للموضوع لا يتوقف على اللفظ، بل على فهمه العيني والخارجي. ومن جهة أخرى فإن متعلق الكلام في المراد الجدي لا ينحصر دائماً في المحكمات من الآيات، بل أحياناً يكون المراد الجدي في المتشابهات أيضاً، وإنّ فهمه الإجمالي هو الذي يظهره على هيئة متشابهة.

هذا مضافاً إلى أنّ صنعة الإيهام تعدّ من المحسنات البديعية في علم البلاغة، وهو ما وظّفه القرآن الكريم في الكثير من الموارد. وفي هذه الصورة ألا يكون هناك مرادٌ جدّيٌّ وراء هذه الإيهامات؟ أيّ إشكال في أن نخوض في هذه الإيهامات، ونسعى إلى كشفها، كما هو الحال بالنسبة إلى المتشابهات؟ فيقوم معنى السماوات السبع على الفهم الإيهامي، فتختلف الآراء حوله، فكان المخاطبون في عصر النصّ يطبقونها على هيئة بطليموس، وكانت هذه هي العقيدة الغالبة، ولكنها في الوقت نفسه صالحة لأن تحمل على معنى آخر يمكن أن يفهم في العصور اللاحقة، وليس من المفروض أن نتقيد بالفهم السائد في العصور المتقدّمة، ونصرّ عليه. فلابد من الأخذ بنظر الاعتبار الاحتمالات التفسيرية الأخرى في الكلام أيضاً.

لا ننسى أيضاً أنّ القرآن لم يكن في مقام بيان هذه العلوم، وإن مساحة البعثة ودائرة الهداية في القرآن لم تصِلْ إلى هذه الأمور. والشيء الوحيد الذي يبقى هو استنباط مسائل في ما يتعلق ببيان هذه العلوم من طيّات هذه الكلمات. وقهراً فإن هذه البحوث لا تختص بعصر الصحابة، بل هي بحوث هامشية يتمّ طرحها بعد تطور العلوم الإسلامية، واتساع رقعة العلوم، فيستنبط الفهم العلمي والفلسفي والعرفاني من هذه الآيات. وقد استنبط منها أولئك تفسيرات تتناسب وهيئة بطليموس، وطبّ جالينوس، وما شاكلها. ومن هنا فإن الإرادة الجدية (الطبقة الظاهرية) المتعلِّقة بالصحابة هي الفهم العام الذي لا ينافي الفهم المعاصر، بل هو فهم بديلٌ وتفصيليٌّ وتصحيحي للمراحل المتأخرة.

وأنت نفسك تذعن بأنّ هذه الآيات قد نزلت في عصر لم يكن فيه العرب يواجهون تحدّيات كبيرة، ولم تكن لديهم أسئلة عميقة، ولم يكن لهم همٌّ في التوصل إلى الأجوبة الشافية. وفي هذه الصورة من الطبيعي أن يقوم فهمهم على المعاني الإجمالية للمعاني العلمية، وأن يقتصر كلام الله على ما يتناسب والمعاني العلمية وفقاً لتصوّرهم، كما هو الحال في رسالة الإمام الحسن العسكري عليه السلام إلى إسحاق الكندي، التي ينهاه فيها عن نقد القرآن، وما تصوَّره من التناقض في القرآن، مذكراً إيّاه، قائلاً: ألا تحتمل وجود تفسير آخر لهذا الوحي لا يستقيم معه التعارض؟[1].

والأمر الآخر: إنك تدرك الاختلاف بين القرآن والإنجيل والتوراة، فهل يمكن المقارنة بين القرآن والعهدين، وخاصة القديم منه، من ناحية المتانة، والرصانة، والقوّة، واستقامة الكلام، وبيان المعارف، والدّقة في التعبير، والانسجام في القول، وهو ما يُعبّر القرآن به عن نفسه بكونه مصدِّقاً ومهيمناً (المائدة: ٤٨).

---

(١) بحار الأنوار ٥: ٣١١؛ مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٥٨.

وعليه ما هو سبب إخفاقهم في عدم التوفيق بين الكتاب المقدس والعلوم الحديثة؟ هل كان هناك مجرّد مشكلة في المتن أم كانت هناك أسبابٌ أخرى، مثل: الجمود على النص، وحصر التفسير بالكنيسة، وما شاكل ذلك؟ إنّ حجم الأدبيات والمكتوبات بشأن الجمع بين العلم والوحي والتحليلات الفلسفية والعلمية الجديدة فوق أن يحصى.

وأما ما قلتموه من حديث تلقيح النبات وتأبير النخل فربما كان على حدّ تعبيركم حديثاً ضعيفاً أو موضوعاً، فهناك الكثير من الأحاديث الموضوعة في الكتب السنية والشيعية، وليكن هذا الحديث واحداً منها، إلا أنّ الكلام ليس في هذه الناحية، إنما الكلام في أن المسلمين، وكبار العلم والعرفان، قد عايشوا هذا النوع من الأحاديث قروناً طويلة، وآمنوا بها، ولم يعتبروها منافيةً للإيمان والنبوّة مطلقاً.

هناك بحثان: **أحدهما**: تاريخ التفكير، وما قاله من معايشة أكابر العلماء والعرفاء لهذه الأحاديث قروناً طويلة؛ **والآخر**: إنّ هناك من استند إلى هذه الأحاديث، وجعل منها وثيقة نظرية على جهل النبي. ففي الصورة الأولى يقع البحث بلحاظ معرفي وتاريخي؛ وفي الصورة الثانية يقع الكلام في الحجية والدلالة. أما محل بحثكم فهو إثبات المدعى من خلال هذه الرواية، التي تثبت أنّ النبي لم يكن على علم بالعلوم السائدة، حتى في عصره، والمعروفة عند قومه.

وبغضّ النظر عن عدم حجية أخبار الآحاد في مثل هذه الأمور، فإنّ هذا الخبر بالذات ليس له سند ومستند صحيح، ولا يمكن لشخص أن يثبت جهل النبي بالعلوم التجربية من خلال هذه الرواية.

والأمر الآخر: إنّ ما هو محلّ بحثكم ونقاشكم يقع في آيات القرآن والوحي النبوي، وليس في الروايات وموافقتها للعلوم التجريبية، ولا صرف علم النبي الشخصي (بغض النظر عن الوحي)، حيث يصرِّح القرآن بعدم علمه قبل النزول بالكثير من الأمور، كما في سور (هود: ٤٩؛ الأعراف: ١٨٨؛ الشورى: ٥٢). وإذا كان القرآن ـ

طبقاً لبعض التفاسير ـ قد ذكر آيات مخالفة للعلم فيعود سبب ذلك إلى أنكم تصوّرون عدم علم النبي بمثل هذه المعلومات. ومن هنا فإن استنادكم محل نقاش. فلا ينبغي تحميل النبي أخطاء المفسرين، بل يجب القول بأننا لم نفهم تمام المعنى من الكلام.

المسألة الأخرى: «إن هذا الحديث موجود في صحيح مسلم. وقد أشكل عليه المحقّقون سنداً ودلالة. كما أنّ مضمونه لا يتطابق مع سيرة النبي. فلو فرضنا أنه صلى الله عليه وآله لم يكن نبياً، ولا عالماً، ولكنه على كلّ حال قد ترعرع في بقعة أرضية كان التمر معروفاً عند سكانها، وكانت النخيل تشكل أكثر أشجارها، فهل يعقل أن يجهل النبي في اكتمال سنه سنّةً كان العرب يعيشونها، ويعلمون تفاصيلها».

لقد أطلنا الكلام. وطبعاً هناك أمور أخرى، ولكن الوقت لا يتّسعُ للخوض فيها. وسنتحدث في فرصة لاحقة حول تاريخية وكشف ملاكات الأحكام، وكيف يمكن الاستنباط من هذا الكتاب، رغم كونه نزل بلسان عربي.

نارٌ في بيدر النبوة
نقد نظرية الوحي والتجربة النبويّة

د. عبد الله نصري[1]
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

الرواية الحضارية عن الوحي

تختلف رؤية سروش عن الوحي عن رؤى المفكرين المسلمين اختلافاً جذرياً. فقد عرف الوحي طوال تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه ارتباطاً بالله واستقبال الوحي منه، أي إن النبي مجرد واسطة تستقبل الوحي والأحكام الإلهية وتبلِّغها إلى الناس، وفي هذا الارتباط ليس للنبي من دور سوى الانفعال والتأثر المحض.

وقد كان النبي يستقبل النداء الإلهي في قالب الكلام الإلهي، ويقوم بإبلاغه إلى الآخرين، وليس له أي دور في صياغة مضمونه، وطريقة أدائه وبيانه.

بينما يذهب سروش إلى أن النبي لم يكن مجرد مستقبل للوحي، ليكون متأثراً

---

(١) عضو الهيئة العلمية لجامعة العلامة الطباطبائي، قسم الفلسفة، له مؤلَّفات عدة حول نقد رجال الإصلاح في إيران.

ومنفعلاً فقط، وإنما كان له دور المنتج في الوحي، وذهب إلى أن النبي هو الذي ألّف القرآن، وقد صرّح قائلاً: «لقد كان للنبي دور محوري في تأليف القرآن». وهنا نسأل: إذا كان النبي هو الذي ألّف القرآن فهل يتدخل أيضاً في إيجاد الوحي؟ وإنما نطرح هذا السؤال لاحتمال أن لا يكون للنبي دور في الوحي، بمعنى أنه يستلم مضمون الوحي من الله، ثم يأتي دوره المستقل في توصيف ذلك الوحي وصياغته.

وبعبارة أخرى: إن مضمون الوحي من الله، وأما صياغته فتكون بكلمات يختارها النبي صلى الله عليه وآله.

إلا أن تفسير سروش للوحي لا ينسجم مع هذه الدعوى، حيث يذهب إلى أن الوحي نوع من الإلهام أو التجربة الباطنية التي نجهل مصدرها، أي ليس مهماً في الأساس أن يكون مصدرها من ذات النبي أو خارج ذاته وكيانه.

يقول سروش: «إن النبي يعتريه مثل الإحساس والشعور الذي يعتري الشاعر تماماً، من أن هناك قوة خارجية تهيمن عليه...، وفي الوقت نفسه فإن النبي هو كل شيء، فهو الذي يبدع القرآن ويصوغه، ولا أهمية للبحث في أن هذا الإلهام هل هو من الداخل أو الخارج؛ إذ لا فرق في مستوى الوحي بين أن يكون من الداخل أو الخارج».

بينما يرى التفسير التقليدي للوحي أهمية كبيرة للتفاوت بين كون مصدر الوحي داخلياً أو خارجياً، ولا يذهب فقط إلى كونه خارجياً ومحدَّداً، بل إن النبي يعلم مصدره جيداً، وأنه من عند الله تبارك وتعالى.

يرى سروش أن إلهامات النبي تصدر من نفسه الشريفة، وأن اختلاف النبي في ذلك عن سائر الناس يكمن في أنه أولاً: يعلم أن نفسه إلهية؛ **وثانياً**: إنه يخرج هذا الإلهام إلى مرحلة التحقيق والفعلية. وكأن الآخرين لا يعلمون بإلهية أنفسهم، ولا يوصلونها إلى مرحلة الفعلية.

والواقع أن سروش لم يميّز بين الوحي والتجربة العرفانية. وقد جاء في كتابه «بسط

تجربه نبوي» في تفسير وبيان تجارب النبي: «إن النبي يمكنه الحصول على مدارك ومعارف خاصة من قنوات استثنائية بعيدة عن متناول الآخرين.

إن الفارق الوحيد بين تجارب النبي وتجارب العرفاء يكمن في شعور النبي؛ بسبب حلول وحصول هذه التجربة، بأنه قد حصل على مهمة جديدة».

ويذهب سروش إلى أن النبي هو الفاعل والموجد لتجاربه الدينية، فيقول: «إنّ النبي الذي لا يملك من المؤهِّلات سوى شخصيته كان هو المحل والموجد والقابل والفاعل للتجارب الدينية والوحي، وإن البسط الذي كان يحدث في شخصيته كان يؤدي إلى بسط التجربة و(العكس)، ولذلك فقد كان الوحي تابعاً له، ولم يكن هو تابعاً للوحي».

بينما يرى الفهم التقليدي للوحي أن النبي مجرد وعاء لتقبل الوحي، وليس فاعلاً أو موجداً له؛ إذ إن فاعل الوحي هو الله، وليس شخص النبي صلى الله عليه وآله.

عندما يذهب سروش إلى اعتبار النبي فاعلاً وموجداً للوحي لا يبقى معنى لقوله: «إن ما يتلقاه من الله هو مضمون الوحي».

وقد تحدّث سروش في هذا الحوار عن اتحاد نفس النبي بالله، أي حصل النبي على اتحاد معنوي مع الله تعالى: «لقد توحّدت نفسه مع الله».

ولو سلَّمنا جدلاً بأن نفس النبي قد توحّدت مع الله فلن يمكن أن نعدّ للنبي دور الخالق للوحي، فلو نزلت آيات من القرآن في هذه الحالة لا يمكن القول بأن النبي هو الذي أوجدها.

ويذهب سروش إلى القول بأن النبي يتلقى مضمون الوحي، ثم يبلِّغه إلى الناس بكلمات يتولى صياغتها بنفسه. وبعبارة أخرى: إن آيات القرآن ليست هي عين كلمات الله، وإنما الآيات حين نزولها عبارة عن سلسلة من المضامين المجرّدة من الصورة، والتي يعمل النبي على تصويرها كما يصنع أيّ شاعر.

وعلى حدّ قول الدكتور سروش: «إن النبي هو الذي يقوم بنقل هذا الإلهام باللغة

التي يعرفها، والأسلوب الذي يتقنه، والتصوير والمعرفة التي يمتلكها».

وهنا نطرح هذا السؤال: هل يمكن التفريق بين المضمون وصورته في النصّ الديني؟ ألا يوجد أي تأثير لتصوير المضمون في معناه؟ ألا يحصل للمضمون الواحد معانٍ مختلفة في صوره المختلفة؟

لو كان البناء على أن يقوم النبي بنقل الوحي باللغة والأسلوب والمعرفة المتاحة له فهل سيتم نقل مضمون الوحي كما هو في حقيقته وواقعه؟ وما هي الفرضية التي يستند إليها سروش في علم اللغات والمعاني للتفوه بمثل هذا الكلام؟ وهل يمكن إنكار دور الألفاظ والأساليب والتصويرات وتأثيرها في المعنى؟! فأحياناً نجد تغييراً في المعنى بمجرد تقديم أو تأخير كلمة، فما ظنك بما لو أبيح لشخص أن يصوغ الكلمات بلغته وأسلوبه وتصويره.

ومن هنا يتم التأكيد على الدقة في انتقاء الكلمات في النصوص المهمة (مثل: النصوص الحقوقية والدساتير)؛ للحيلولة دون الوقوع في سوء الفهم والالتباس.

وبما أن ارتباط اللفظ بالمضمون بنحو يؤثر فيه اختيار الألفاظ في بيان المعاني فإن رسالة الوحي ودوره الحساس يفرض أن يتولى الله بنفسه انتقاء الكلمات التي تعبر عن مراده.

ولكنّ سروش يرى أن شخصية النبي قد تدخلت في صياغة النصّ القرآني، فقالت: «لقد لعبت شخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النصّ. إن لسيرته، ووالده، وأمه، وأيام صباه، وحتى حالاته الروحية والنفسية، دوراً في القرآن. عندما تقرأ القرآن تشعر أن النبي يبدو سعيداً أحياناً، وفي غاية الفصاحة، في حين تجده مملاً وعادياً بشدة في بيانه أحياناً أخرى، فقد ترك تأثيره في ذلك كله على القرآن، مما يثبت الجانب البشري في الوحي بوضوح».

إذا كان النبي هو الفاعل والموجد للوحي فإن لتجربته أيضاً دوراً في أصل مضمون

الوحي، وليس في مجرد صياغة مضامين تجربته. بل إذا أردنا أن نأخذ بنظر الاعتبار دور شخصية النبي في أصل مضمون تجاربه لا يمكننا ـ طبقاً لرأي سروش ـ إنكار وتجاهل تدخلها في إعطاء المعنى للتجارب النبوية.

إمكان الخطأ في الوحي والقرآن

إن اللازم من كلام سروش في الوحي هو إمكان تطرق الخطأ إليه؛ إذ لو كانت شخصية النبي وحالاته وعلمه دخيلاً في بيان الوحي فما هي الضمانة التي تمنع من عدم الوقوع في الخطأ؟! إنما يمكن ضمان عدم خطأ الوحي إذا كان ينزل على النبي بمعانيه وألفاظه، دون أن يكون هناك أدنى تصرف أو تدخل من النبي أثناء عملية التبليغ.

ولكي يستعرض سروش إمكان تطرق الخطأ إلى الوحي والقرآن أشار إلى أن بعض المفسرين المعاصرين يقسّمون آيات القرآن إلى قسمين: **الأول**: يتعلق بصفات الله، والحياة بعد الموت، والعبادات، **والثاني**: يتعلق بالكون والإنسان والوقائع التاريخية.

أما القسم الأول فلا يقع فيه الخطأ. والقسم الثاني، الذي يخبر فيه النبي عن الكون والإنسان والوقائع التاريخية، فقد يقع فيه الخطأ. وبعبارة أخرى: إن بعض المفسرين يذهب إلى أن النبي قد تحدث في هذه الأمور بلغة عصره.

إلا أن سروش ذهب إلى أبعد من ذلك، وقال: إن النبي لم يتحدث بلغة عصره، وإنما تحدث بما يمتلكه من علم محدود.

وقد قال في بيان رأيه ما يلي: «إن لي رأياً آخر، فأنا لا أتصور أن النبي قد تحدث بلغة عصره بعد أن كانت له معرفة أخرى؛ فإنه كان يؤمن بما كان يقوله حقيقة، فكانت هذه هي لغته وعلمه، ولا أتصور أن علمه كان يفوق علم عصره حول الأرض والكون والإنسان، فلم يكن يتمتع بالعلم الذي نمتلكه في الوقت الحاضر، وهذا لا ينقص من نبوّته؛ لأنه كان نبياً، ولم يكن مؤرخاً».

ولازم هذا الكلام القبول بوقوع الخطأ في الوحي والقرآن. إن القول بأن علم النبي عبارة أخرى عن علم عصره، وقد أثبت العلم المعاصر خطأ تلك العلوم، يعني أن النبي قد أخطأ.

إذا لم يكن علم النبي حول الأرض والكون والإنسان أكثر من علم سائر الناس في عصره فإنه سوف لا يختلف عن الآخرين إلا في إحساساته وحالاته الروحية الخاصة، وفي الواقع ليس هناك كثير فرقٍ بين النبي والعرفاء ذوي التفكير المحدود في عصره، فكيف يمكن الادعاء من جهة بأن النبي كان فانياً في ذات الله، حتى عاد كلامه عين كلام الله، ويُدَّعى من جهة أخرى أن بعض آيات القرآن كانت متناسبة وعلوم النبي نفسه. كيف لسروش أن يحل هذا التناقض في أقواله؟

إذا لم يتميَّز النبي عن غيره في العلم والإدراك، وكان علمه مستمداً من تجاربه الشخصية، فليس هناك فرق بين الأنبياء وسائر أفراد الناس إلا في الخصوصيات الأخلاقية والحالات الروحية والعرفانية. لقد تعرض سروش في بداية كلامه لتأثير شخصية النبي وحالاته وعلمه في تجربته، ثمّ تطرّق هنا إلى أن علمه كان بمستوى أبناء جيله وعصره، وهذا يعني أنه يؤمن بإمكان وقوع الخطأ في مجال الوحي والقرآن.

وقد ميّز البحث بين مضمون الوحي وصياغته، ونسب الخطأ إلى صياغته، التي هي عملية يقوم بها النبي؛ وأما إذا نسبنا الخطأ إلى مضمون الوحي، ونسبنا المضمون إلى الله، كان هذا الخطأ منسوباً إلى الله مباشرة؛ وأما إذا نسبنا المضمون إلى النبي ـ وهذا أنسب بأقوال سروش ـ كان الخطأ متوجّهاً إلى رسول الله. ومهما كان الافتراض فإن الخطأ سيقع في النصّ القرآني لا محالة، أيّ إن شطراً من الآيات القرآنية، وهو المتعلّق بالعلوم التجريبية والتاريخية، خاطئ.

ألا يشكك هذا النوع من التفسير الذي يقدِّمه سروش في الوحي وأصل النبوة ورسالة النبي؟! ألا يؤدي تطرّق الخطأ إلى النصّ القرآني إلى الشك في الهدف من رسالة

النبي وأصل الحكمة والهداية الإلهية؟!

وما يقوله سروش، من أن تطرق الخطأ إلى الأمور العلمية والتاريخية في القرآن لا يُنقص أصل النبوة، لا يمكن القبول به؛ إذ لا يمكن الالتزام بتقسيم القرآن إلى قسمين: قسم صحيح؛ وقسم خاطئ، بل إذا كان كلام النبي هو عين كلام الله فكيف يمكن الالتزام بتطرق الخطأ إلى كلام الله؟! وهل هذا التفكيك والتمييز موجود في النص القرآني أو أننا قد توصلنا إليه من خلال فهمنا وقراءتنا لهذا النصّ؟ وإذا أمكن تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء القرآن فلماذا لا يتطرق إلى أجزائه الأُخرى؟ وما هو الدليل على صحة المطالب القرآنية في مجال الحياة بعد الموت إذا كان البناء على وجود الخطأ في مجال معرفة الكون وعالم الطبيعة؟ وهل يكفي مجرد عدم فهمنا لبعض الآيات المتعلقة بالكون والإنسان من خلال العلوم التجريبية المعاصرة دليلاً على اعتبار القرآن نصّاً قابلاً للخطأ؟

إن أحد النتائج المنطقية للأمور المتقدمة هو اعتبار القرآن كتاباً بشرياً، قد ألفه النبي بنفسه، وبما أنه محدود المعارف فقد تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء كتابه.

وبغضّ النظر عن البحوث التي تطرح من خارج النصوص الدينية نتَّجه إلى القرآن الكريم؛ لأجل نقد كلام سروش من زاوية النصوص الدينية.

منشأ الوحي، مقاربة نقدية من داخل القرآن

يرى القرآن الكريم أن الله هو منشأ الوحي. وهذا ما تصرح به الكثير من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أوحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾ (الشورى: ٧)؛ و﴿**وَكَذَلِكَ أوحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا**﴾ (الشورى: ٥٢)؛ و﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أوحَى**﴾ (النجم: ١٠)؛ و﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ**﴾ (الشعراء: ١٩٣)؛ و﴿**إِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ (النمل: ٦)، ففي جميع هذه الآيات نجد أن الله هو الفاعل والموجد

للوحي، وأن قلب النبي قد ذكر بوصفه محلاً لنزول الوحي، هذا مضافاً إلى أن آيات القرآن تؤكد على الدوام أن كلام النبي هو عين كلام الله، أي إن كلامه هو الوحي بعينه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، وإن ضمير الرفع المنفصل (هو) في هذه الآية يعود إلى النطق، أي إن نطق النبي هو عين كلام الله، وإن نطقه هو الوحي، لا أن ما يوحيه الله إليه يعمل هو على صياغته في قالب نطقه وكلامه.

والواقع أنّ ما كان يجري على لسان رسول الله هو كلام الله، بل يصرح الله بأنه قد أنزل القرآن عربياً، حيث قال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

إذاً يثبت القرآن الكريم أن مضمون الوحي وإطاره من عند الله تعالى. كما يؤكد القرآن على أُميّة النبي؛ ليثبت أن ليس لشخصيته أي دخل أو دور في الوحي والقرآن، فمن أين يتأتى لشخص أميّ لم يحظَ بشيءٍ من التعليم أن يعمل على صياغة الوحي؟! قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢).

ولم يكن الهدف من وراء طرح أمّية النبي في القرآن إلا إثبات تبعية النبي المحضة للوحي، خلافاً لما يدعيه سروش.

عصمة الوحي والقرآن

خلافاً للرواية العصرية عن الوحي، والتي تذهب إلى إمكان وقوع الخطأ فيه، تذهب الرؤية التقليدية إلى عصمة الوحي من الخطأ في مراحل ثلاث:

١. العصمة في تلقي الوحي

لا يمكن للنبي أن يخطئ في تلقي الوحي أبداً؛ لأنه إنما يتلقاه من الله تعالى، الذي هو مصدر الوحي، ولذلك لا مجال لتدخل النبي في مضمون الوحي أو صياغته. إن النبي

لا يتلقى الوحي من الله فقط، وإنما يعرف مصدره؛ فإن الوحي ليس كالإلهام الذي لا يُعرف مصدره.

وتصرِّح الآيات القرآنية بأن النبي قد بلغ مقام القرب الإلهي، وأنه تلقى القرآن في ذلك المقام: ﴿إِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦).

إن الوحي عبارة عن علم حضوري وشهودي، وبما أن هذا العلم إنما يحصل من خلال الحضور في المقام اللدني والقرب الإلهي لذلك لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ، وكيف يمكن لمن بلغ هذا المقام، الذي دنا فيه ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ ـ ٩)، أن يجهل مصدر الوحي، أو يتطرق الخطأ إلى الوحي الذي يتلقاه. وإن تعبير القرآن يؤكد على أن النبي كان قابلاً للوحي، ومتلقياً له، وليس فاعلاً له، ولا يستعمل ألفاظاً من قبيل الوحدة والاتحاد في مقام نزول الوحي؛ لتتضح المسافة بين فاعل الوحي ومن يتلقاه.

٢. العصمة في حفظ الوحي

في هذه المرتبة يحفظ النبي كل ما يتلقاه من الوحي، ولا يعتريه أيّ نوع من أنواع السهو والنسيان، قال تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

٣. العصمة في تبليغ الوحي

كما أن النبي معصوم من الخطأ حتى في مقام تبليغ الوحي؛ لأن تلاوة الآيات القرآنية من أهم وظائف الرسالة في هذه المرحلة، حيث إن الله أمره بتلاوة آياته للناس، قال تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وطبقاً للآيات القرآنية فقد حفظ الله النبي بالملائكة؛ ليتلقى الوحي على نحو الكمال والتمام، ويبلغه للناس كذلك. والحقيقة أن صيانة الوحي من الخطأ مرتبطة بتبليغ

الرسالة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾ (الجن: ٢٧ ـ ٢٨).

إن الرؤية التقليدية تذهب إلى أن أدنى تطرق للخطأ في الوحي يؤدي إلى تطرق الشك في أصل رسالة الأنبياء وهدايتهم الإلهية، ويحدث من ذلك نقضٌ للغرض من الغاية والهدف الكامن وراء بعثة الأنبياء، ومن هنا نجد القرآن يتحدث باستمرار عن صيانة الوحي وحفظ القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

إن حفظ أصالة النصّ الديني والرسالة الإلهية، كالقرآن، الذي هو معجزة أبدية وخاتمة، من الأهمية بحيث تولى الله بنفسه مهّمة الحفاظ عليه، فلم يتطرق أدنى خطأ أو عِوَج إلى القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الحَمْدُ لله الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَاً﴾ (الكهف: ١)؛ و﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨).

كما يؤكد القرآن على أن هذا القرآن لا مساحة فيه للمزاح، فما الظن بأن يكون فيه خطأ، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (الطارق: ١٣ ـ ١٤).

وكيف يمكن للخطأ أن يتطرق إلى القرآن وهو المسمى بالفرقان، الذي يعني الحدّ الفاصل بين الحق والباطل؟! فكيف يتطرق إليه الباطل؟! قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان: ١).

وكيف يمكن للكتاب الذي هو كتاب نور وهداية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾ (النساء: ١٧٤)، والذي يعدّ هداية وبشارة وإنذاراً لجميع الناس: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨)، والذي أخرج الناس من الظلمة إلى النور: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: ١)، وهو في الوقت نفسه معجزة خالدة وخاتمة، كيف يمكن أن يحتوي على الأخطاء؟!

إن البحوث التي تعرض لها القرآن والمتعلِّقة بالمسائل العلمية والتاريخية، حق

بأجمعها، خلافاً لما يدعيه سروش. وليس هناك أيّ خطأ في القصص القرآني وتقرير الحوادث التاريخية، وقد صرح القرآن في نقله لحادثة قابيل وهابيل بأنها حق، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ (المائدة: ٢٧).

إن النبي لا يتحدث في باب المسائل العلمية والتاريخية انطلاقاً من معارفه أو علوم عصره، وقد أكد القرآن باستمرار على صحة آياته، وكونها حق: ﴿بِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥)؛ و﴿تِلْكَ آيَاتُ الله نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (آل عمران: ١٠٨).

وإذا كان البناء يقوم على التنزل بمستوى الوحي إلى حدّ الإلهام والتجربة العرفانية، واعتبرت الرسالة مهمة بسيطة وهيّنة، دون أن يَكون هناك فهم صحيح لعلاقة النبي مع الله، واعتبر القرآن نتاجاً بشرياً بمستوى ما توصلت إليه المعرفة البشرية في عهد النبي الأكرم، فأيّ مجال يبقى للبحث عن عدم إمكان الخطأ في الوحي والقرآن الكريم؟!

أيّ استدلال؟! أيّ برهان؟!

إن رؤية سروش من الناحية المعرفية تفتقر إلى الدليل؛ إذ ما هو الدليل الذي يقيمه سروش على إثبات مدعاه؟ هل يقوم أولاً بنقد الرؤية التقليدية، ثم يقدِّم نظرية بديلة؟ وما هي نقاط الضعف التي يراها سروش في الرؤية التقليدية؟ وإذا لم يكن ينتقدها فما هي الأدلة التي يقيمها على إثبات نظريته؟

لقد أقام المتكلمون والفلاسفة أدلة على الرؤية التقليدية؛ لإثبات قدسية الوحي، وعدم تدخل النبي فيه، وعدم تطرق الخطأ إلى القرآن الكريم.

ويقوم الاستدلال في الرؤية التقليدية على أن الحكمة الإلهية وضرورة هداية الناس تقضي بعدم تطرق الخطأ إلى الوحي؛ ليصل سالماً إلى الناس، كي لا يحصل في البين نقضٌ للغرض في أصل الغاية من بعثة الأنبياء، فما هو الدليل الذي تقوم عليه النظرية

الجديدة التي تذهب إلى اعتبار الوحي أمراً نفسياً؟

دائماً ما يتنزل سروش بالوحي إلى مستوى اعتباره تجربة دينية أو عرفانية، وقد ذكر عدّة ادعاءات في كتاب (بسط التجربة النبوية):

١ـ الوحي عبارة عن التجربة الدينية.

٢ـ الوحي تابع لشخصية النبي.

٣ـ إن الوحي أو التجربة النبوية قابلة للبسط.

٤ـ إن الدين عبارة عن تجربة روحية واجتماعية يخوضها النبي بنفسه.

وأهم سؤال يواجه سروش يتمحور حول مراده من التجربة الدينية: فما هو تعريفه لها؟ وهل هناك اختلاف بين التجربة الدينية والتجارب العرفانية أو لا؟

يعمد الدكتور سروش إلى الإشارة إلى مصاديق التجربة الدينية بدلاً من تعريفها، كرؤية الملائكة، وانكشاف حجب الغيب، أو مشاهدة الرؤى الصادقة، كما حصل للنبي إبراهيم عليه السلام، ويعتبر سروش الرؤيا الصادقة من أدنى مراتب التجربة الدينية، ويعتبر الأذواق والمكاشفات العرفانية من أعلى هذه المراتب.

وفي ما يتعلق بخصائص التجربة الدينية يكتفي بالقول: «يمكن للنبي الحصول على المعارف من خلال قنوات خاصة، ليس بوسع غيره الوصول إليها».

وهذا التعبير من سروش بشأن التجربة النبوية لا يمكنه أن يكون كافياً لبيان وجه الاختلاف بينها وبين التجارب العرفانية، خصوصاً وأن سروش يؤكد على إمكان توصل العرفاء إلى نفس ما يتوصل إليه الأنبياء من التجارب الدينية.

إن الفارق الوحيد الذي يراه سروش في تجربة الأنبياء عن سائر التجارب الدينية الأخرى يكمن في أن الأنبياء يستشعرون أثناء تجربتهم بأنهم مأمورون بالقيام بمهمة ومسؤولية إلهية: «إن اختلاف الأنبياء عن غيرهم من أرباب التجربة يكمن في أنهم لا يبقون في حدود التجربة الشخصية، سعداء بما يحصلون عليه من وجدٍ في باطنهم، وإنما

يستشعرون من خلال حلول وحصول هذه التجربة بمهمة جديدة، فيتحولون إلى شخصيات أخرى، تبني عوالم جديدة، وتعمل على بناء أجيالٍ جديدة».

إن الشعور بالمهمة المناطة بالنبي لا يعد فارقاً دقيقاً لبيان اختلاف التجربة النبوية عن سائر التجارب الأخرى، فلربما يحصل للعارف سلسلة من التجارب العرفانية، ويستشعر من خلالها ـ في حدود قدرته ـ بأنه مسؤولٌ عن هداية الناس.

والواقع أن سروش يعتبر ماهية الوحي أو التجربة النبوية والتجارب العرفانية شيئاً واحداً، في حين أن هناك إمكاناً لتطرق الخطأ إلى الإلهامات والتجارب العرفانية، بينما لا يمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي.

ولربما تكون نفس العارف هي مصدر التجربة العرفانية، غير أن مصدر الوحي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله تعالى.

كما أن آثار وتبعات التجارب العرفانية محدودة ومتناسبة مع العلوم الاكتسابية لدى العارف، وأما معطيات الوحي فذات أبعاد واسعة، فهل يمكن المقارنة مثلاً بين معطيات النبي الأكرم ومعطيات سائر العرفاء؟! وإذا كانت ماهية الوحي مساوقة للتجربة العرفانية فلماذا احتاج الأنبياء إلى إثبات مدَّعياتهم باجتراح المعجزات، ولم يحتج إليها العرفاء؟ وما هي الضرورة لإصرارهم على هداية الناس، في حين أن العرفاء ـ حتى لو أبدوا تحمساً لهداية الناس ـ لم يكونوا ليتوسلوا بالمعجزة؟ فما هي هذه المسؤولية التي كان يبذل فيها الأنبياء كل ما بوسعهم، بل ويتحدّون لإثبات أحقيتهم، ولا يُغلَبون في هذه التحديات؟ أفلا يدل ذلك على الاختلاف الماهوي بين ماهية الوحي وتجارب العرفاء؟

الادعاء الآخر الذي أبداه سروش هو تبعية الوحي لشخصية النبي، حيث قال: «لقد كان الوحي تابعاً له، ولم يكن تابعاً للوحي»، وطبعاً كانت شخصية النبي تتكامل تدريجياً بعد نزول الآيات والتجارب النبوية.

ومن هنا يرى سروش الدين عبارة عن التجارب الروحية والاجتماعية للنبي، إذ قال: «إن الدين هو تجربة روحية واجتماعية للنبي، ولذلك فهو تابع له». ومراد سروش من التجارب الاجتماعية للنبي تجاربه التي يحصل عليها من بيئته وعصره.

وزعم سروش أنه «لو طال العمر برسول الله، وواجه حوادث أكثر، لكانت ردود فعله أكبر وأكثر، وهذا يعني أن القرآن سيغدو أكبر حجماً مما هو عليه الآن».

والحقيقة أن سروش من خلال تبنيه لفكرة (بسط التجربة النبوية) كان يسعى إلى إثبات بسط الدين، فمن وجهة نظره لا يؤدي تكامل شخصية النبي إلى تكامل الدين فحسب، بل لو مدّ الله في عمره لحصل على تجارب أكثر، ولأصبح القرآن أكبر حجماً.

وإذا كان البناء على حصر الوحي بالتجارب النبوية الشخصية، واعتبار الدين ناشئاً عن التجارب النفسية والاجتماعية التي يخوضها النبي فلا ينبغي لنا أن نتوقع العثور على دين كامل من حياة النبي المحدودة.

إن الرؤية التقليدية للوحي وحدها هي التي تثبت أن الله قد أكمل دينه طوال حياة النبي، وأنه لا دخل لشخصية النبي وتجاربه في ذلك أبداً.

إن التنزل بمستوى الوحي إلى التجارب الدينية لها تبعات يلتزم بها سروش.

مضافاً إلى ما تقدم فإن سروش يلتزم أيضاً باللازم المنطقي من رؤيته للوحي، من أن هذه التجارب تواصلت حتى بعد رحيل النبي، وكما يقول سروش: «إن العرفاء الذين يتطفلون على مذاق النبيﷺ، ويسيرون تحت ظله، ويقتاتون على مائدة طريقته، يزيدون من ثراء تجربتنا الدينية». إلا أن هذه التجارب العرفانية ليست مفيدة فحسب، بل تكمن أهميتها في أنها تكمل الدين، ومن هنا يذهب سروش إلى أنه لا ينبغي لنا الاقتناع بالوحي أو التجربة النبوية، والقول بكفاية الوحي: «إنّ للتجربة الباطنية والعرفانية لمولوي والغزالي والشبستري وحيدر الآملي وغيرهم من العرفاء، لكل واحد منهم شيءٌ يقوله ويضيفه إلى التجارب السابقة، وإذا لم يكن شعار «حسبنا كتاب الله»

صحيحاً فكذلك لا يصح شعار «حسبنا معراج النبي وتجربتنا النبوية»».

وهذه العبارة من سروش دليل آخر على أنه لا يذهب إلى حصر دور النبي بصياغة مضمون الوحي، بل يرى أن للنبي تدخلاً حتى في أصل مضمون الوحي وماهيته.

سروش وتحريف كلام المعتزلة

ذهب سروش إلى اعتبار الخلاف الذي احتدم بين الأشاعرة والمعتزلة بشأن مسألة حدوث القرآن وقدمه دليلاً على ذهاب هاتين الفرقتين إلى اعتبار القرآن نتاجاً بشرياً، وقابلاً للخطأ.

قال سروش: «إن الاعتقاد بكون القرآن نتاجاً بشرياً، ويحتمل الخطأ بالقوة، قد أشير إليه تلويحاً في عقائد المعتزلة حين ذهبوا إلى القول بخلق القرآن».

في حين أن أصل نزاع الأشاعرة والمعتزلة كان يقوم على اعتبار الأشاعرة القرآن كلاماً نفسياً قائماً بذات الله، فيكون قديماً وأزلياً، بينما يذهب المعتزلة إلى اعتبار الكلام الإلهي من صفاته الفعلية، فيكون عندهم من الأمور الحادثة.

فالمعتزلة يرون كلام الله مثل كلام الإنسان، يصدر عنه على شكل ألفاظ وأصوات، أي إن الله يوجد ألفاظاً ذات معنى خلال النطق به، وإن النبي يسمع هذه الألفاظ بأذنيه، وإن تلك الألفاظ والأصوات المسموعة هي كلام الله؛ بينما يذهب الأشاعرة إلى أن أصل كلام الله ليس من جنس الأصوات والألفاظ ليكون حادثاً، وإنما هو صفة قديمة، وهذه هي نظريتهم المعروفة بـ «الكلام النفسي».

إن اختلاف الاشاعرة والمعتزلة لم يقم على مجرد حدوث وقدم الألفاظ والأصوات، ولذلك يمكن الجمع بينهما طبقاً لزعم الغزالي، حيث يقول: إن الكلام النفسي الذي هو أمر قديم لا ينافي إيجاده بالأصوات والألفاظ، فحينما يتكلم الله مع الأنبياء يوجد أصواتاً وألفاظاً ذات معنى، وإن هذه الألفاظ والأصوات الحادثة تبين الكلام النفسي

الإلهي القديم.

وبعد التعرّف على أصل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة كيف يمكن استنتاج قابلية القرآن للخطأ من نظرية المعتزلة القائمة على خلق القرآن؟ وما معنى وجود الخطأ بالقوة؟! فإن القرآن موجود بأيدينا؛ فإما أن يكون الخطأ قد تطرق إليه؛ أو لم يتطرق، وليس هناك مجالٌ للبحث عن وجود الخطأ بالقوة. وهل يمكن أن ننسب آراءنا ونظرياتنا لأية نحلة أو شخص، وذلك بحجّة أنّ تلك النحلة أو ذلك الشخص قام بإشارة تلويحية إلى ذلك الرأي بزعمنا.

قصور في فهم كلام جلال الدين الرومي

استند سروش لإثبات مدعاه في تأثير شخصية النبي في القرآن، وكونه بشرياً، وقابلاً للخطأ، إلى أشعار المولوي، حيث قال: «إن العلماء في القرون الوسطى لم يكونوا يبينوا هذه الآراء بأسلوب صريح ومدوّن، بل كانوا في الغالب يفضلون بيانها في طيات كلماتهم أو بأسلوب مبطن؛ إذ لم يكونوا يرغبون في إحداث تشويش في أذهان من لا يمكنه هضم هذه الأفكار، فمثلاً: عندما يقول: إن القرآن مرآة ذهن النبي، فالموجود في لبّ هذا الكلام هو أن شخصية النبي وحالاته ومزاجه المتقلب ينعكس على القرآن أيضاً».

ويكفي أن نشير باختصار إلى مسألة الوحي في (المثنوي)؛ لإبطال مزاعم سروش.

فقد تحدث المولوي كثيراً عن الوحي، ولا يمكن أن نحصل من كلماته على تأييد لما يقوله سروش، بل إن بعض كلماته صريحة في مخالفتها لأفكار سروش، فإن المولوي يرى الوحي خارجاً عن حدود الحواس، بل وحتى العقول البشرية القاصرة، أي إنه يرى الوحي ماهية شعورية خفية فوق متناول الأفهام.

بل يذهب المولوي إلى اعتبار أرواح الأنبياء من سنخ مغاير لأرواح سائر الناس.

ويرى أن منشأ الوحي من الله، وليس للنبي من دور فيه سوى استقباله وتلقيه، حيث ينزل الوحي من السماء والذات الإلهية.

ويرى أن كلام النبي هو كلام الله، وبعبارة أخرى: إن الله هو الذي ينطق من خلال أقوال النبي.

ويذهب المولوي إلى تكفير من يدعي كون القرآن كلام النبي، ولا يذهب إلى كونه كلام الله.

ورغم اعتقاده بولاية الأنبياء الإلهية العامة، وقربهم من الله، وحديثه عن (اتحادهم النوري) مع الله، وليس مجرد (الاتحاد الحلولي)، إلا أنه مع ذلك يرى أن الوحي من الله تعالى.

وفي بحثه حول علاقة الإنسان بالله وشرحه لحديث قرب الفرائض وقرب النوافل، مثَّل بالقلم وصاحب القلم، أي كما أن القلم يقع تحت اختيار من يكتب به فكذلك الإنسان يخضع لتصرف الله تعالى، فإذا اعتبرنا النبي في مقام نزول الوحي تحت تصرف الله فيكون كلامه عين كلام الله، فلا يبقى لشخص النبي من دور في نزول الآيات الإلهية. وقال مولوي: لو أن العرفاء ذهبوا إلى اعتبار الوحي الإلهي وحي القلب فإنما هو بسبب قصر فهم العامة، وصيانة من تعرضهم له.

وقد تحدث المولوي صراحة عن عصمة القرآن الكريم، وامتناع تطرق الخطأ والتحريف إليه.

وذهب إلى أن دراسة القرآن وقراءته تعرف الإنسان بشخصية الأنبياء وأحوالهم؛ وذلك لأن القرآن يصف ويقرر أحوالهم المعنوية والروحية.

- أيُّ مصدر فلسفي يستند إليه سروش؟

وبعد استدلال سروش بكلام المعتزلة حول حدوث القرآن؛ نتيجة لفهمه الخاطئ، عمد إلى نقد علماء الدين المعاصرين.

ويقوم نقد سروش **أولاً**: على أن فهم هؤلاء العلماء للوحي النبوي فهم تقليدي؛ **وثانياً**: إن هذا الفهم ناشئ عن حفظ القدرة، فقال: «تلاحظون حالياً اقتراب وجهة نظر الإصلاحيين السنة من موقف الشيعة، حيث أخذوا يميلون إلى الاعتقاد بخلق القرآن، إلا أن علماء الدين في إيران مترددون في الاستفادة من المصادر الفلسفية الشيعية لفتح آفاق جديدة إلى فهمنا للدين، حيث أقاموا سلطتهم على فهمٍ محافظٍ للدين، وهم في خشية من أن فتح باب البحث حول مسائل من قبيل: ماهية النبوة قد يفقدهم جميع امتيازاتهم».

ينسب سروش بعض المطالب أحياناً إلى أشخاص مبهمين، دون أن يشير إلى مصدرها، أو أن يستدل على صحتها، ومنها الجملة المتقدمة؛ إذ لم يوضِّح من هم المتردِّدون في الاستفادة من المصادر الفلسفية الشيعية لفتح آفاق جديدة لفهم الدين، فما هو المراد من المصادر الفلسفية الشيعية؟ فإن كان المراد منه مؤلفات الفلاسفة الشيعة فإن آرائهم جميعاً مخالفة لما يذهب إليه سروش، فأيّ فيلسوف شيعي، وأي مصدر فلسفي للشيعة، يؤمن بإمكان خطأ الوحي؟ وأيهم ذهب إلى أن القرآن من صنع النبي؟ وأيّ منهم منع أن تكون هناك علاقة بين الله والوحي؟ ومَنْ منهم ادعى كون الوحي مجرد إلهامات مجهولة المصدر؟ ومَنْ منهم ادعى الفصل بين مضامين الوحي وألفاظه، وأن النبي هو الذي صور مضامين الوحي في قوالبها اللفظية؟ وأيّ فيلسوف شيعي زعم أن لشخصية النبي وعلمه ـ الذي لم يكن أكثر من علوم معاصريه ـ دوراً في إنتاج القرآن؟ وفي أيّ مصدر فلسفي شيعي تمّ تقسيم آيات القرآن إلى ما يقبل الخطأ وما لا يقبل الخطأ؟

لقد تحدث الفلاسفة المسلمون، من الفارابي إلى الملا صدرا، وصولاً إلى العلامة الطباطبائي وغيره، عن ضرورة بعثة الأنبياء، وكيف يتلقى الأنبياءُ الوحي، وذهبوا جميعاً إلى أن منشأ الوحي هو الله، وأن القرآن لا يتطرق إليه الخطأ إطلاقاً. فهل ينبغي

تصنيف كل من يخالف رؤية سروش على أنه محافظ، أو أنه يسعى إلى الحفاظ على سلطته ومكانته؟!

تبعات نظرية سروش على الاعتقاد والإيمان الدينيَّين

لقد استهدف سروش من وراء بحث (التجربة النبوية) إثبات كون القرآن بشرياً. وهو يرى أن ذلك يؤدّي إلى تقسيم القرآن إلى الذاتي والعرضي، وعندها سنأخذ بالذاتيات، وندع العرضيات. إذاً إن حذف جزءٍ من الدين وتطفيفه هو المشروع الأساس لسروش.

قال سروش في المقابلة التي أُجريت معه: «إن في اعتبار بشرية القرآن تسهيل للتمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية؛ فبعض جوانب الدين تكوَّنت بفعل التاريخ والثقافة، ولم تعُدْ لها موضوعية في الوقت الحاضر. وهذا يصحّ في ما يتعلق بالحدود والتعزيرات المحددة في القرآن، فلو أن النبي كان يعيش في أجواء ثقافية أُخرى لما أدرج هذا النوع من العقوبات في رسالته الدينية».

لسنا في هذه المقالة في صدد بيان نظرية سروش في باب الذاتي والعرضي في الدين، والإشكالات الواردة عليها، وإنما يتركز البحث هنا في أن تبعات نظرية سروش في مسألة الوحي والنبوّة تذهب إلى أبعد مما كان يتصوره؛ فإن هذه النظرية تعرض أصل الدين للتشكيك. إن التنزل بالوحي إلى مستوى التجارب العرفانية، ونفي العصمة عن الوحي، والقول بإمكان تطرق الخطأ إلى القرآن الكريم، يعني إلغاء الإسلام، ونفي كونه ديناً إلهياً.

إن اللازم من تطرق الخطأ إلى القرآن هو تطرق الخطأ إلى أصل الدين، وإن تطرق الخطأ إلى الدين يعني نفي الحكمة والهداية الإلهية، ولازم ذلك اعتبار الإسلام بمنزلة البوذية، وليس ديناً سماوياً.

وفي ذلك يكون النبي مجرد عارف، قد ألف أفكاره العرفانية في كتابٍ عُرِف بالقرآن، ولم يلتفت إلى التناقضات الموجودة فيه.

وإذا كان النبي يتدخل شخصياً في أصل مضمون الوحي، أو في الأقل في تصويره، فما هو الذي يميز القرآن من سائر كلمات النبي في الأحاديث الشريفة المأثورة عنه؟ فلو قيل: إن القرآن يعود إلى التجربة النبوية، دون غيره من أحاديث النبي، قلنا: ما هو الدليل على هذا التفكيك؟ وما هو المعيار الذي يمكنه التفكيك بين مختلف حالات النبي؛ فيعد بعضها تجربة عرفانية؛ والآخر من الأمور المتعارفة؟!

إن تفسير سروش للوحي، واعتباره بعض أجزاء القرآن قابلة للخطأ، تؤدي إلى عدم ثقة المتدينين حتى بالأجزاء التي لا يتطرق إليها الخطأ، وهي الأجزاء المرتبطة بصفات الله والعبادات واليوم الآخر، التي ذهب سروش إلى عدم إمكان تطرق الخطأ إليها.

كما أن نظرية سروش تصبّ في اعتبار الإسلام مجرد دين روحي ومعنوي على مستوى الكونفوشيوسية، في تضمنها مجموعة من التعاليم العبادية لإعداد الإنسان وتربيته على مستوى دخيلته.

ثغرات ونواقص

بعد انتشار الحوار بين سروش وميشال هوبنغ، سعى سروش في حوار مع صحيفة (كارگزاران) بتاريخ ٢٠/ ١١/ ١٣٨٦ هـ ش إلى إزاحة النقاط المبهمة في ذلك الحوار، حتى لا يتصور أحد أنه يذهب إلى إنكار كون القرآن من عند الله، وأنه كلام بشريّ لمحمد، وهنا سنذكر عدة أمور حول توضيحاته هذه، ومدى رفعه لمواطن الإبهام ودفع الإشكالات عن نظرية التجربة النبوية.

١ـ إن سروش لم ينكر أصل الحوار، وإنما اكتفى بمجرد نفي ادعاء كون القرآن

الكريم كلاماً بشرياً لمحمد، وكان الأولى به أن ينقل العبارات المحرّفة، مع ذكر صورتها الصحيحة، وخاصة أصل تفسيره الذي ترجم إلى (إنتاج) في عبارة مثل: «كان للنبي دور محوري في إنتاج القرآن».

٢ـ بالالتفات إلى كتاب (التجربة النبوية) فإن الحوار المتقدم هو بسط وتوضيح لمواطن الإبهام في ذلك الكتاب، وفي الوقت نفسه فإن هناك في هذا الحوار الجديد، الذي سعى سروش من خلاله رفع سوء الفهم، عدّة نقاط قابلة للتأمل.

٣ـ إن اتصاف النبي بالصبغة الإلهية لا يعني «أن كل ما كان يقوله هو كلامه البشري ووحي الله في الوقت نفسه، وأنهما لم يكونا لينفصلا عن بعضهما». إن بلوغ الإنسان مرتبة لا يتكلم معها على خلاف إرادة الله، أو كون كلماته مرضية لله، غير أن يكون كلام الإنسان كلاماً لله؛ فهناك من الناس من يبلغ درجة في الكمال، بحيث يغدو سمعه ـ طبقاً لحديث قرب الفرائض وقرب النوافل ـ سمعاً إلهياً، وبصره بصراً إلهياً، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنهم يوحى إليهم، أو أن ما يقولونه وحيٌ إلهيٌ، ولذلك نقول: ليس كل ما يقوله النبي من وحي الله، ولو أننا صدقنا تلك الكلمات فإنما ذلك بسبب عصمة النبي اللازمة من رسالته، والوحي النازل عليه الذي يوجب له العصمة؛ لتكون جميع أقواله حجة على الآخرين، في حين لا يمكن اعتبار هذه الحجية لكلمات أيّ واحدٍ من العرفاء.

٤ـ لقد فهم سروش من إحجام جبرائيل عن مواصلة التقدم مع النبي الأكرم في المعراج ضرورة أن يكون جبرائيل تابعاً للنبي، في حين أن حديث المعراج إنما هو في بيان مراتب الكمال، وأن مرتبة النبي أفضل من مرتبة جبرائيل، وهذه المسألة لا ربط لها بالوحي حتى يستنتج منها تبعية جبرائيل للنبي في إنزال الوحي؛ فإن جبرائيل في عملية الوحي مجرد واسطة في الإيصال، ولذلك فإن النبي لا يكون تابعاً لجبرائيل، وإنما هو تابع لما يحمله إليه جبرائيل من عند الله. مضافاً إلى أن هناك من الوحي ما هو مباشر،

وليس لجبرائيل فيه من دور حتى ولو بمقدار الوساطة، وهو الأمر الغالب في نزول الوحي على رسول الله، حيث كان ينزل على قلبه من عند الله مباشرة، ويكون فيه النبي تابعاً للوحي، وليس العكس.

٥ـ قال سروش: «إن القرآن هو ثمرة الشجرة الطيّبة لوجود محمدﷺ، وقد أينعت بإذن الله». وأصل النزاع ليس في تبعية الوحي لشخصية رسول الله، وإن كان نزول الوحي يتوقف على بلوغ شخصية النبي مراتب عالية من الكمال؛ ليغدو جديراً بتحمّل الوحي، إلا أن هذا شيءٌ آخر غير تبعية الوحي لشخصية النبي. وحتى العرفاء الذين تحدثوا عن مقام فناء النبي في الحق، والولاية الإلهية الشاملة، لم يدّعوا تبعية الوحي للنبي، فالمسألة في حقيقتها أن شخصية النبي محل لنزول الوحي، لا أنه يتدخل في أصل الوحي. في حين لا يذهب سروش إلى كون النبي وعاءً للوحي، وإنما يراه هو الوحي بذاته، وخصوصاً في تصوير كلام الله وصياغته.

٦ـ إن الولاية الإلهية الشاملة، وقرب الأولياء من الله تبارك وتعالى، وتجربتهم الاتحادية مع الله، شيءٌ آخر غير الوحي. وقد قال سروش في رفع الإبهام عن كلماته: «إن أولياء الله من القرب من الله والفناء فيه حتى أن كلامهم هو عين كلام الله، وأن أمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبه وبغضه»، فهل يمكن بهذا التحليل العرفاني الذي يبديه سروش أن نعتبر كلمات العرفاء والكاملين من الناس وحياً؟ وما معنى الاتحاد والفناء هنا؟ ألا يعني مراد العرفاء من الفناء في الله أن النبي حصل على صبغة إلهية؟!

إن القول ببلوغ النبي مقام الولاية الإلهية الشاملة شيءٌ آخر لا يعني تدخله في الوحي بالالتفات إلى علومه البشرية أثناء عملية نزول الوحي، ولا ينبغي الخلط بين هذين الأمرين. ولم يقع أيّ عارف في مثل هذا الخلط، ولذلك لم يقُلْ أحدٌ أن الآيات المتعلقة بخلق الإنسان والحقائق التاريخية كانت منسجمة مع ما وصلت إليه العلوم في

عصر النبي صلى الله عليه وآله.

٧ـ يستند سروش ويعول على أبيات شعرية وكلمات أدبية للمولوي يدعو فيها أن لا تكون هناك بينه وبين الله من واسطة، فهل تستلزم هذه الدعوة التي جاشت بها قريحة شاعر أن يكون الوحي تجربة شخصية للنبي الأكرم، أو أن لشخصية النبي وعلمه دخل في الآيات القرآنية؟!

وخلاصة القول: إن الإشكالات في نظرية سروش بشأن الوحي وتبعاتها من الكثرة بحيث لا يمكن رفعها بمجرد الاعتقاد بولاية النبي الإلهية العامة.

التباسات فهم النبوّة والوحي

مشاكل الاعتماد على العقل الشعري والصوفي

السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي[1]

ترجمة: حسن مطر

إشكالية قراءة القرآن بعقل القرون الوسطى الإسلاميّة!!

أقام الدكتور عبد الكريم سروش مؤخراً حواراً مع مايكل هوبنغ مراسل إذاعة هولندا، حلل فيه الوحي الإسلامي، فذهب فيه إلى اعتبار الوحي النبوي بمنزلة تجربة الشعراء والعرفاء، وعرّف النبي الأكرمﷺ على أنه (خالق الوحي)، وعرّف الآيات القرآنية الشريفة على أنها (مرآة ذهن النبي)، قال: «كما يرى العرفاء في غالبيتهم أن تجاربهم من نوع تجارب الأنبياء»، بل وذهب إلى أبعد من ذلك، حيث قال: «القرآن نتاج بشري، وعليه فهو في معرض الخطأ بالقوّة».

إن الدكتور سروش معروف في أوساطنا، وخاصة في الوسط الثقافي، وكلنا على

---

(١) باحث متخصّص في علوم القرآن والحديث، وأحد وجوه نقد الحديث في إيران، له مصنّفات عديدة.

علم بتطوراته الفكرية والمذهبية في السنوات الأخيرة، يتمتع الدكتور سروش ببيان جذاب وقلم أنيق، ولديه منطق تحليلي مثير للتفكير، ويتوفر على ذاكرة قوّية وذهن وقّاد. وعليه يجب **أولاً**: التزام الأدب في نقد كلامه، **وثانياً**: لا بد من مواجهته بمنطق رصين، دون إثارة الضجيج والعصبية.

إن مشكلة الدكتور سروش في باب نبوّة النبي الأكرمﷺ تكمن في محاولته قراءة الوحي النازل على النبيﷺ من خلال الأفكار التي سادت العصور الوسيطة للإسلام، وخاصة عصر المولوي، كما اعترف هو بنفسه، حيث قال في حواره الأخير: «إن الكثير من آرائي تعود في جذورها إلى العصور الوسيطة من الإسلام»، في حين أن الأجدر في التعرّف على النبيﷺ العودة إلى القرن الأول، أي لا بد من التدبّر في طبيعة ما كان يجري في صدر الإسلام؛ فإن عصر المولوي وأسلافه وأخلافه هو العصر الذي تغلغلت فيه الثقافة اللاإسلامية من الأفلاطونية الجديدة والرؤى الصوفية، فتشبَّعت بها ذهنية جلال الدين محمد المولوي، كما تشبَّعت بها ذهنية من سبقه، مثل: شمس التبريزي، وابن عربي، وصدر الدين القونوي، وأمثالهم. وعليه لا يمكن لهذا العصر أن يكون أداة صالحة لمعرفة الإسلام الأصيل، ومعرفة النبي معرفة صحيحة. ولو أمكننا معرفة الإسلام في ضوء سيرة وآراء الصوفيين في تلك البرهة فيمكن من خلال التمسك ببضعة أبيات من متشابهات قصائد المولوي الحكم عليه بأنه يحمل أفكار شبيهة بأفكار سروش في الوحي القرآني، وأنه كان للنبي (دور محوري في إنتاج القرآن)، مع أن المولوي نفسه قد بين رأيه الصريح في مقالات (فيه ما فيه)، وكذلك ضمن أشعاره الواضحة في (المثنوي)، وهو مخالف تماماً لرأي سروش، حيث جاء في بعض أشعاره ما معناه: «إن القرآن، وإن جرى على لسان محمد، إلا أن الذي ينسبه إلى غير الله فهو كافر»، ثم بين مراده من ذلك من خلال التمثيل التالي، حيث قال: «تقام في بعض المنازل فسقية يتوسطها تمثال يتدفق الماء من فمه، وجميع العقلاء يدركون أن مصدر

ذلك الماء في موضع آخر»[١]، فهل يتوقع من صاحب هذا البيان، والذي فسّر قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، أن يذهب إلى أن النبي الأكرمﷺ كان خالقاً للوحي، كما نلاحظ ذلك من خلال حواره! لقد أتيت في هذه الرسالة القصيرة على معظم حوار الدكتور سروش[٢]، وعمدت إلى نقده منصفاً، وأرجو أن لا يسوؤه ذلك، وأسأل الله أن يجعل في نقدنا هذا خدمة لثقافتنا الدينية. والله الموفق للصواب وإليه المآب.

١. الوحي والشعر، تواصل أم تقاطع؟

في مستهل الحوار سأل مراسل إذاعة هولندا إلى الدكتور سروش قائلاً: «كيف يمكن النظر إلى شيء مثل الوحي كحقيقة ذات معنى في عصر متطور يدعو إلى التحرر من الوهم والخرافة؟».

وكان جواب الدكتور سروش عن هذا السؤال على النحو التالي: «إن الوحي إلهام، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى».

إن قياس الوحي على الشعر هو قياس مع الفارق؛ وذلك لأن للشعر منطلقاً داخلياً

(١) كتاب (فيه ما فيه)، من تقريرات جلال الدين محمد البلخي (مؤلف المثنوي): ٦٢.

(٢) حصلنا على النصّ الفارسي من الحوار، وقد قابلناه بالنص الإنكليزي للاطمئنان أكثر.

ينبثق من ذوق الشاعر الشخصي، وعلى حدّ تعبير الدكتور سروش نفسه: «وليد قريحة بشرية»، وأما وحي الأنبياء ـ في العرف الديني، وعند جميع أرباب المذاهب ـ فينطلق من مصادر خارجية بعيدة عن الذوق والقريحة البشرية. من هنا فإن الشاعر يبيح لنفسه أن يتصرف في شعره، فيغيّره وفق رغبته، غير أن مشاعر النبي خاضعة للوحي، فلا يمكنه أن يجيز أو يسمح لنفسه بأدنى تصرّف أو تغيير في الوحي. وقد كان هناك من المخالفين من يشترط على النبي تبديل بعض الآيات كمقدمة لإسلامه، فكان الجواب يظهر في القرآن، حيث يقول: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥).

كما يستمد الشعر قوته من (الخيال)، وكلما كانت الصور الخيالية في الشعر أقوى كان الشعر أقرب إلى الأصالة؛ وبعكس ذلك لو أننا جردنا الشعر من الخيال فإن الشعر سينحدر نحو الهاوية، وينتهي إلى السقوط، ولن يعدو كونه كلاماً موزوناً إذا كان محافظاً على وزنه، في حين أن الوحي لا ينشأ من قوّة الخيال، وإنما هو بيان لحقائق العالم، والقرآن الكريم يتحدث عن معرفة الله، ونفي الشرك، وعن نظام السماء والأرض والكائنات، والنعم الإلهية، والأحكام الشرعية، والحياة الآخرة، وقصص الأنبياء، والأمم السالفة، وما شاكل ذلك، وهو مما لا يحتاج في بيانه إلى الخيال.

مضافاً إلى أن (المبالغة) تلعب دوراً كبيراً في الشعر، حتى قيل: «إن أعذب الشعر أكذبه»، كما نجد ذلك في هذا البيت لسعدي الشيرازي حيث يقول:

لولا الدموع وفيضهنّ لأحرقت ... أرضَ الوداع حرارةُ الأكباد

أما وحي الأنبياء ووحي القرآن فهو أجنبي عن هذه المبالغات، التي هي نوع من الكذب، فلا يتطرق الوحي إلا لحقائق العالم والأمور الواقعية.

وأساساً لا يمكن التعاطي مع الشعر بجدية، ومن هنا فقد ذهب علماء الإسلام إلى عدم حدّ الشاعر إذا أقر على نفسه في أبياته الشعرية، ومما يروى في ذلك قصّة الفرزدق

مع سليمان بن عبد الملك، حيث ذكر في بعض أبياته معانقته للكواعب الحسان، فقال له سليمان: قد وجب عليك الحد، فأجابة الفرزدق: لقد درأ الله عني الحدّ بقوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ﴾؛ في حين أن الوحي بعكس الشعر بعيد عن الهزل، وفي ذلك قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (الطارق: ١٣ ـ ١٤).

وإذا تجاوزنا ذلك فإن قول الدكتور سروش: «إن الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة» إنما هو اجتهاد في مقابل النص، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩)، كما أكد النبي هذه الحقيقة مراراً بقوله: «ما أنا بشاعر»[١]، كما أن شعراء العرب من العارفين بصناعة الشعر والمعاصرين للنبي ﷺ حينما كانوا يستمعون إلى القرآن كانوا يذعنون بعدم كونه شعراً، فقد جاء في سيرة ابن هشام أن النبي قرأ على عتبة بن ربيعة بعض آيات سورة فصلت، فاهتز لها، وذهب إلى قريش يقول: إني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة[٢]!

هذا وقد عاش النبي الأكرم ﷺ أربعين سنة قبل البعثة بين قومه في مكة، وفي بيئة تمجّد الشعراء، وتعلِّق روائع قصائدهم على جدار الكعبة، فلو كان النبي يتمتع بقريحة شعرية لأدلى بدلوه في هذا المجال الذي تكثر فيه المغريات، ولأصبح واحداً من الشعراء البارزين، ولكن لم ينقل لنا رواة الأشعار والمؤرِّخون بيتاً واحداً عن النبي ﷺ نظمه في الجاهلية، مع أن الدواعي إلى نقل هذا الشعر كانت كثيرة، ولكن لم ينقل عنه ذلك، بل لم تنقل عنه خطبة أو كلمة قصيرة في الحكمة وأمر الدين والدنيا قبل البعثة، وهذا ما أشار

(١) نقل الطبري هذه العبارة في تفسيره «جامع البيان» ٢٥: ٢٧ على هذا النحو: «والله ما أنا بشاعر، ولا ينبغي لي».

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٩٤، طبعة مصر، ١٣٧٥هـ.

إليه القرآن الكريم، حيث يعدّ بحق من أعلام النبوّة: ﴿قُل لَّوْ شَاء اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

ولسنا ندري ما هو جواب الدكتور سروش، رغم ما يتمتع به من علم وفراسة، ولماذا يسلك طريقاً مخالفاً؟!

٢. الوحي والمكاشفة العرفانية، هل الكشف مصونٌ عن الخطأ؟

من خلال أجوبة الدكتور سروش عن السؤال الأول لاحظنا إضافته (العرفاء) إلى جانب الشعراء، فقال: «يذهب العرفاء في غالبيتهم إلى أنّ تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء»؛ ولذلك نجد من المناسب التعريج إلى هذه الناحية، لنرى ما هي النتائج التي يمكننا الوصول إليها من خلال البحث.

علينا ـ باختصار ـ أن ندرك أن المكاشفة العرفانية حالة روحية باطنية تحصل للسالك بعد رياضات متواصلة ومستمرة، وفي هذا المقام يسعى السالك إلى مخالفة (رغباته النفسية)، والسيطرة عليها بشكل كامل، أي إنه يسلك طريق (مجاهدة النفس)، وبعد سلوك هذا الطريق يبدأ السالك بـ (المراقبة)، ويجرد ذهنه من جميع التعلُّقات، كي يشاهد (الخواطر القلبية) أو الوجود الباطني بنحو (عين اليقين)، وهو ما يسمى بـ (مقام الشهود). ويذهب العرفاء إلى أن هذا الطريق هو الطريق الوحيد ـ وليست الطرق العلمية والتأملات الفلسفية ـ الذي يؤدي إلى إزاحة الحجب عن وجه الحقيقة الناصع، والكشف عن أسرار الوجود، حيث يقول العرفاء: «الكشف طور وراء طور العقل». ومن هنا فإنهم يزرون بالقوى العقلية والأدلة البرهانية، وهذا ما نشاهده في رسالة ابن عربي العارف الشهير التي بعث بها إلى المتكلم والمفسر الأشعري فخر الدين الرازي، حيث جاء فيها: «ومن المحال على الواقف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، ولا سيما في معرفة الله تعالى، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل

طريق الرياضات والمكاشفات والمجاهدات والخلوات؟!»[١].

وهنا يرد سؤال هام: هب أننا تخلينا عن العقل؛ مخافة الوقوع في الخطأ، واعتبرنا لغة الاستدلال خشبية، وسلكنا طريق المكاشفات، ولكن ألا يمكن احتمال الخطأ في المكاشفات أيضاً؟ لقد أقرّ العرفاء أنفسهم بأن هناك الكثير من الأخطاء التي تقع في المكاشفات. ومن جهة أخرى، بما أن المكاشفة أمر خاص وشخصي فإن كلّ شخص يتصور أن مشاهدته صحيحة، ومشاهدة غيره خاطئة، وبذلك يحتدم الخلاف، وتتفاقم المشكلة، وهذا ما ذكره المؤرخ وعالم الاجتماع الشهير عبد الرحمن بن خلدون في كتابه (شفاء السائل لتهذيب المسائل)، حيث قال في هذا الشأن: «إن قوماً من المتصوّفة المتأخرين عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيّروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً، ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصّاً، يدّعون فيها الوجدان والمشاهدة، وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون؛ فتعدّدت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك»[٢].

وعليه فإن طريق العرفاء؛ لتناقض أفكارهم، عرضة للخطأ، بل هناك نزاعات حادّة فيما بينهم حول أصول الإلهيات، فها هو علاء الدولة السمناني (أحد عرفاء القرن السابع والثامن) يهاجم ابن عربي بشدة حول (وحدة الوجود)، ويتهمه بالهذيان، وكتب لعبد الرزاق الكاشاني، الذي كان مناصراً لابن عربي، قائلاً: «كنتُ في بعض الأوقات السعيدة أكتب هامشاً على كتاب (الفتوحات المكية)، حتى بلغت التسبيح القائل: «سبحان من أظهر الأشياء، وهو عينها»، فكتبت: إن الله لا يستحيي من الحق.

---

(١) جاء نصّ هذه الرسالة في كشكول البهائي: ٣٥٤، وغيره من المصادر.

(٢) شفاء السائل لتهذيب المسائل: ٥٧، طبعة إسطنبول، ١٩٥٧م.

أيها الشيخ، لو سمعت من أحد يقول: فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه عليه، بل تغضب منه، فكيف يسوغ لعاقل أن ينسب إلى الله هذا الهذيان؟!»[1].

وقد خالف بعض العرفاء ما قاله ابن عربي في (الفصّ الموسوي) من كتابه (فصوص الحكم)؛ إذ وصف فرعون بالطاهر والمطهَّر، حيث قال: «فقبضه إليه طاهراً مطهَّراً»[2]؛ وما قاله في (الفصّ الشعيبي) من أن قلب العارف أوسع من رحمة الله، حيث قال: «قلب العارف بالله من رحمة الله، وهو أوسع منها»[3]، الأمر الذي أثار نور الدين عبد الرحمن الأسفرائيني العارف الشهير، فعمد إلى كتاب الفصوص فمزَّقه. وهكذا الدفاع والمديح والثناء الذي قام به بعض العرفاء لإبليس، مثل: سهل التستري، وأبو الحسين النوري، والحسين بن منصور الحلاّج، وقد خالف الجنيد البغدادي الحلاّج بشدة، وهؤلاء جميعاً ممن يدعي الكشف والشهود، الأمر الذي يدل على أن مكاشفات العرفاء قابلة للخطأ والتناقض، ولا يمكن الاعتماد عليها، ولا ينبغي قياس الوحي الإلهي عليها، واعتبار الكشف الصوفي والوحي الإلهي من جذور واحدة.

ويضاف إلى ذلك تصريحُ العرفاء أنفسهم بأن أهل الشهود والكشف إذا خرجوا من (الخلوة)، وأقبلوا على الأمور السياسية والاجتماعية، وعاشروا الناس، فإن آثار الخلوة ستزول عنهم بالتدريج، وتتوقف مكاشفاتهم؛ في حين أن الوحي القرآني امتد لثلاث وعشرين سنة، وكان النبي طوال هذه المدة مشغولاً بإدارة أمور الخلق، ومقارعة المخالفين، والقيام بشؤون أسرته. وعليه فهناك بون شاسع بين حالات النبيّ ﷺ وبين الصوفيين الذين يؤثرون العزلة. وعليه لا ينبغي قياس الوحي الإلهي على المكاشفة

(١) للوقوف على نصّ الرسالة راجع: كتاب «العروة لأهل الخلوة والجلوة»، لعلاء الدولة السمناني: ٤٢، من مقدمة المصحح.

(٢) فصوص الحكم (شرح القيصري): ٤٥١.

(٣) المصدر المتقدم: ٢٧٠.

العرفانية.

وسرّ الاختلاف بينهما يكمن في أن المكاشفة تجربة بشرية، يذهب فيها الإنسان إلى الله ليكتشف الحقائق الإلهية، والإنسان بطبيعته عرضة للخطأ، وقد قيل: «الإنسان محل السهو والنسيان»؛ أما في الوحي الإلهي فإن الله هو الذي يأتي إلى الإنسان، ويفتح عليه باب معرفته.

من هنا فقد قال أرباب المعرفة: لا اعتبار للكشف ما لم يعرض على كتاب الله، ليثبت صحته. قال العارف الشهير الحارث المحاسبي: «كل أمرٍ لاح لك ضوؤه بمنهاج الحق فاعرضه على الكتاب والسنة»[1].

وما ذلك إلا لعصمة الوحي، وانطلاقه من مصدر فوق التجربة البشرية، وهذا ما سنتحدث عنه في الصفحات التالية إن شاء الله تعالى.

٢. الوحي ودور النبي الأكرم ﷺ فيه

ثم سأله الصحفي الهولندي فقال: «إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟».

فقال الدكتور سروش في جوابه: «طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن».

وعليه ندرك أن الصحفي منذ البداية كان يعرف أن الدكتور سروش يذهب إلى اعتبار القرآن نتاج الأيام الخالية، ومن هنا فقد أقام سؤاله حول دور النبي في إنتاج الوحي، وقد سار الدكتور سروش في ذات الاتجاه، وأكد تدخل النبي في ظاهرة

(١) راجع: رسالة المسترشدين، لأبي عبد الله الحارث المحاسبي: ٨٢، ط٢.

الوحي، ومن هنا فإننا نواجه مسألتين: **الأولى**: وجوب تقييم زمانية القرآن من وجه نظر الدكتور سروش. **والثانية**: دور النبي في مسألة الوحي، ثم نعمل على نقده في هذا السياق.

كل من يقرأ كتاب «بسط التجربة النبوية» لسروش بإمعان يدرك أن سروش يذهب إلى اعتبار القرآن نتاج الأزمنة الخالية، فإنه يشير في هذا الكتاب إلى وقائع وأحداث العصر النبوي التي ظهرت في القرآن، فقد جاء في مواطن من هذا الكتاب قوله: «كان هناك من يدخل على النبي ويطرح عليه سؤالاً، أو يوجه شخص تهمة لإحدى نسائه، ويعمل ثالث على إثارة الفتن، أو يقوم اليهود بأعمال عدائية، ويقوم النصارى بنشاط آخر، ويتهم النبي بالجنون، وتثار الأقاويل في زواج النبي من زينب ابنة جحش بعد طلاقها من زيد، وما إلى ذلك، فنجد ذلك منعكساً في القرآن وأقوال النبي، ولو طال العمر بالنبي أكثر، وواجه أحداثاً إضافية، لكانت هناك آيات أخرى بإزائها، وهذا يعني أن حجم القرآن سيغدو أكبر مما هو عليه الآن»[1].

وقد تم إغفال مسألة دقيقة، فكلنا نعلم أنه قد وقعت أحداث كثيرة في عصر النبي الأكرمﷺ،غير تلك التي ذكرها سروش، ولم يتعرض القرآن إلى ذكرها بأجمعها؛ وذلك لأن القرآن يتوخى أهدافاً ومقاصد خاصة لم تستوعبها تلك الأحداث، وخصّص أحداثاً أخرى بالذكر؛ لكونها جسراً لبلوغ تلك المقاصد والأهداف القرآنية. مضافاً إلى أن القرآن في ذكره لتلك الحوادث لم يرصدها ككتاب تاريخي، فلم يذكر تفاصيل الوقائع، وأسماء الأعلام والقبائل، وتحديد الفترة الزمنية لوقوعها. وبعبارة أخرى: إنّ القرآن يجرد الأحداث ويعطيها طابعاً عاماً؛ لتصبح جاهزة لحمل المسائل التوحيدية، من هنا نجد القرآن قد تحدث كثيراً عن المؤمنين والكافرين والمنافقين

(١) راجع: بسط التجربة النبوية: ٢٠.

واليهود والنصارى، دون أن يذكر أسماء أشخاص بعينهم، فاكتفى بذكر صفاتهم؛ ليُمكن تطبيقها على أمثالهم وأشباههم في كل زمان ومكان. وهو حيث يذكر (أبا لهب) بشخصه فإنما يفعل ذلك لبيان حقيقة مفادها أن الدين الإسلامي لا ينطلق في تعاملاته من منطلقات عصبية قبلية، وهي الحالة السائدة في العرف العربي آنذاك، فالمسيء يؤخذ بإساءته ولو كان عماً للنبي وقريباً منه، فالتقرب إلى الله إنما يكون بالعمل والتقوى، وليس بالقرابة والعشيرة، ولذا كان مصير أبي لهب مثل مصير ابن نوح. وفي المقابل لم نجد أي ذكر لأبي سفيان، رغم قيادته أغلب الحروب التي خاضها المشركون ضد الإسلام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى أبي جهل، وهكذا لم يذكر القرآن اسم عائشة زوج النبي، وهنا نتساءل: لماذا أعطى حادثة الإفك صبغة عامة، حيث قال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾ (الطور: ٢٣)، ثم ينطلق منها إلى بيان حدّ الزنا، ووجوب الاستئذان، والتعفف لكل من النساء والرجال؟ ولماذا ينسب القرآن زواج النبي من زوجة زيد بعد تطليقه إياها إلى عموم المسلمين، حيث قال: ﴿**لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٣٧)؟؛ إلى غير ذلك من الاستفهامات التي تثبت عدم خضوع القرآن لحدود الزمان والمكان، ولا يخاطب خصوص المعاصرين للنبي، بل إنه يحمل نداء ورسالة شمولية، قال تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (ص: ٨٧)، وقال أيضاً: ﴿**قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾ (الأنعام: ١٩).

إذاً ليس القرآن وليد الأحداث الماضية، بل هو حاكم عليها. ومضافاً إلى ذلك عندما يبلغ الدين مرحلة الكمال وإبلاغ رسالته لا تضيف الأحداث الجديدة إليه شيئاً؛ وذلك لأن القرآن لم يأخذ تلك الأحداث على نحو الموضوعية، بل أخذها على نحو الطريقية، كما قال علماء الإسلام في شأن نزول الآيات القرآنية: «إن المورد لا يخصِّص الوارد»، فالعبرة بعموم اللفظ والوارد، لا بخصوص السبب والموارد.

من هنا علينا مناقشة كلام الدكتور سروش الذي تصوّر فيه أن للنبي دوراً محورياً في إنتاج القرآن، حيث قال في توضيح هذا الرأي: «إن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء. وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص، ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا؛ فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين المولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: «إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق».

ويلاحظ على هذا الكلام **أولاً**: تقدم أن قلنا: إن قياس الوحي على الشعر بعيد عن الصواب؛ إذ لو كان الشاعر مثل النبي يحسّ بهيمنة قوّة خارجية عليه تقهره، كما يدعي الدكتور سروش، لما أباح لنفسه التدخل والتصرّف في شعره.

هذا مضافاً إلى أن النبي كان أحياناً ينتظر الوحي لمدة طويلة، وليس كالشاعر الذي يقول الشعر متى ما طُلب منه ذلك، حيث يجلس برهة مطرقاً مفكراً، ثم ينظم كلاماً مسجّعاً وموزوناً.

إن هذا القياس غير المستدل لا يتناسب وشأن مفكر مثل عبد الكريم سروش. ولست أدري كيف وقع في هذا التخبّط، فأين الشعر من النبوّة؟! فقد حدثتنا كتب السيرة أن النبي الأكرم ﷺ قبل البعثة كان مبغضاً بعناية من الله لشيئين: أحدهما: عبادة الأصنام؛ والآخر: قول الشعر، فقد روي عنه ﷺ قوله: «لما نشأت بُغِّضت إليّ

الأوثان؛ وبُغِّض إليّ الشعر»[1]. وكان هذا برعاية من الله؛ كي لا يخوض النبي في أودية الشعر، فلا يدعي أحدٌ بعد نزول الوحي بأن شاعر الأمس قد تحوّل إلى نبي، ووظّف طاقته الشعرية كأداة لترسيخ دعوى النبوّة، بل حتى بعد البعثة حينما كان النبي يستشهد ببيت من الشعر كان يقرأه غير موزون، كما حصل ذلك في ذكره لبيت طرفة بن العبد القائل:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزوّد

فقرأه النبي: «ويأتيك من لم تزود بالأخبار»، فاعترض عليه أبو بكر مصحّحاً إياه، فقال النبيّ: «لستُ بشاعرٍ، ولا ينبغي لي»[2].

وعليه أليس من الجفاء في حقّ النبي الأكرم اعتبار الوحي القدسي النازل عليه منطلقاً من نفس الجذور والمصادر الشعرية، في حين يقول تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ**﴾ (الحاقة: ٤١).

وثانياً: إن هذه التنظيرات القائمة على أن النبي هو الخالق والموجد للوحي، وأن الوحي عبارة عن إلهامات منبثقة من نفسه، أو اتحاد نفس النبي مع الله، ليست منعدمة الدليل فحسب، بل ومخالفة لأقوال النبي الأكرم نفسه. وإن الذي ينظر إلى القرآن بتجرّد يجد عشرات الآيات المخالفة لهذه الادعاءات، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاغُ**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾؛ وغير ذلك من الآيات، فإذا قبل الدكتور سروش بظواهر هذه الآيات فبها ونعمت، وإذا أراد سلوك طريق التأويل تجاه هذه المحكمات فنقول له ما قاله المولوي، من أن عليه هو أن يؤوّل

---

(١) راجع: السيرة الحلبية ١: ٢٠٥، طبعة مصر.

(٢) راجع: تفسير ابن كثير الدمشقي ٣: ٥٧٩.

نفسه، لا أن يؤوّل الذكر الحكيم.

فساد قراءة النبوّة بعيون صوفية

إن مشكلة الدكتور سروش وأمثاله هي ما ذكرناه في مقدمة هذه الرسالة، من أن هؤلاء الفضلاء يحاولون قراءة النبوّة بعدسات الصوفية، لا بمنظار أنبياء الله عليهم السلام، وقد ذهب الصوفيون ـ ولا يزالون ـ إلى الوحدة في الوجود، وإنهم من خلال تأملاتهم يتوصلون إلى إلهامات خطيرة، ومن هنا فإنهم يعتبرون كلام مشايخهم كلاماً إلهياً. قال نجم الدين الكبري في (رسالة الهائم الخائف من لومة اللائم): «سمعت هاتفاً غيبياً يقول لي: ومن يسمع الأخبار من غير واسط حرامٌ عليه سمعها بوسائط».

فالصوفيون هم الذين تحدثوا عن الاتحاد مع الله، وكانوا ـ مثل الحلاّج ـ يرددون مقالة «أنا الحق».

أما منطق الأنبياء عليهم السلام فيختلف عن منطق هؤلاء الأدعياء بشكل كامل، فلم يتجاوز الأنبياء كونهم عباد الله المرسلين من قبله، ولم يقولوا: «ليس في جبّتي إلا الله».

ومن جملة الأدلة على اختلاف (الوحي النبوي) عن الأمور النفسية والتجارب البشرية إخبارُ الأنبياء بالغيب، وهي تختلف في نوعها عن مغيَّبات العرفاء، فمثلاً: ها هو المولوي، الذي يصفه الدكتور سروش بـ (عنقاء جبل المعرفة)، و(سلطان العزة)، و(مثال الشمس)[1]، الذي كان يعيش في عصر الدولة العباسية، قد تنبأ لخلافة العباسيين بالبقاء والدوام إلى يوم القيامة، حيث قال في الدفتر الأول من المثنوي: «رغم أن العباس عم النبي صلى الله عليه وآله قد اشترك في معركة بدر؛ لدحر النبي والقضاء على الدين،

---

(١) هذه الألقاب ساقها الدكتور سروش في تقريظه على «شرح جامع مثنوي معنوي»، لمؤلفه السيد كريم زماني.

ولكن كان التقدير على أن يغدو داعماً للإسلام، وأن يتولى أبناؤه أمر الخلافة إلى يوم القيامة»[١].

وقد أدرك المولوي خطأ هذه المكاشفة في حياته، حيث شهد انهيار خلافة (المستعصم العباسي)، وانقراض الخلافة العباسية على يد المغول؛ إذ كان زوال الدولة العباسية في سنة ٦٥٦هـ، وكانت وفاة المولوي في سنة ٦٧٢هـ.

ثم بإمكاننا مقارنة إخفاق تكهن المولوي بحديث النبي الغيبي الذي ذكره البخاري في صحيحه بشأن هجوم الأتراك المغول على البلاد الإسلامية تحت عنوان (باب قتال الترك) قبل حوالي ٦٥٠ سنة من وقوعه، ولا يخفى أن البخاري كان يعيش في القرن الهجري الثالث، وقد ذكر هذا الحديث قبل ٤٠٠ سنة من هجوم المغول[٢].

وقد أقرّ الصوفيون صدق هذه النبوءة، فقد جاء في كتاب (مرصاد العباد)، لنجم الدين الرازي، الصوفي الشهير في القرن السابع، وقد عاصر هجوم المغول: «استولى جيش الكفار المخذول على بعض البلاد الإسلامية سنة ٦١٧هـ، وأحدث فتنة وقتلاً وفساداً وأسراً ودماراً وحرقاً لم يسبق له مثيل في بلاد الإسلام والكفر، ولم يذكر التاريخ، إلا ما كان من الخواجة ﷺ، حيث أخبر عن فتن آخر الزمان: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك، وهم قوم صغار الأعين، حمر الوجوه، ذلف الأنوف، كأن وجوههم المجان المطرقة، ويكثر الهرج، قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال: القتل، القتل». هذا ما رآه الخواجة ﷺ قبل ما يزيد على ستمائة سنة بنور النبوّة، وهل يمكن تصوّر أكثر من هذا القتل؟ حيث امتد من حدود تركستان إلى حدود الشام والروم، حتى أحصي من القتل في الري وحدها ـ وهي مسقط رأسي ـ قرابة سبعمائة ألف

(١) انظر: الدفتر الأول من المثنوي: ١٢٨.

(٢) صحيح البخاري ٤: ٥١٧، طبع مصر.

قتيل»[١].

أجل، هذا دليل من (الوحي الإلهي) والقدسي الذي ـ على عكس الإلهام النفسي ـ لا يتطرق إليه الخطأ. وعليه فإن ما يدعيه الدكتور سروش من أن جميع النفوس الإنسانية إلهية، وأن اختلاف الأنبياء عن غيرهم يكمن في إدراكهم إلهية أنفسهم، لا يفسّر النبوءات الصادقة التي تصدر عن الأنبياء؛ إذ إن إدراك أن أنفسنا إلهية لا يؤدي إلى بلوغنا مرحلة النبوءات الصادقة والعصمة في الوحي، وأن يحظى كلامنا بالحجية، كما هو الحال بالنسبة إلى كلام الأنبياء، كما أدرك ذلك المولوي، ولكنه أخطأ في الكشف عن مآل دولة العباسيين ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ﴾.

٤. تفنيد القرآن للوحي المعنوي

قال الدكتور سروش في الإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحه عليه الصحفي الهولندي: «إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم ـ كما يفعل الشاعر ـ بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة».

وهذا الكلام من الدكتور سروش جديرٌ بالرد، حيث يخالف دعوى النبي، كما يخالف مضمون الوحي، فهو تفسير للوحي بما لا يرضى صاحبه، فقد أكد القرآن على نزول الوحي بلسان عربي فصيح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥)؛ و﴿هَذَا

---

(١) مرصاد العباد: ٨٠٩، طبع طهران.

كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَاناً عَرَبِيّاً﴾ (الأحقاف: ١٢)؛ و﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (يوسف: ٢)؛ وواضحٌ أن العربية إنما هي صفة للفظ دون المعنى، وبذلك فإن القرآن إنما نزل على النبي في قالب ألفاظ عربية، وقد عبر عن القرآن بكونه (كلام الله)، و(كلمات الله)، وهذا لا يقتصر على المعاني، وإنما يشمل الألفاظ أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ﴾ (التوبة: ٦)؛ و﴿وَاتْلُ مَا أوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الكهف: ٢٧).

بل إن النبوّة منذ بدايتها في غار حراء، حيث نزل الوحي بلفظ ﴿اقرأ﴾، كانت مقرونةً بالألفاظ؛ لأن القراءة ذات صلة وثيقة بالكلمات، وغير مجرّدة عن الألفاظ، وخاصة إذا كانت القراءة المذكورة باسم الله تعالى، حيث قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

وجميع هذه القرائن الواضحة تثبت أن النظرية التي تفصل بين (الوحي) و(الألفاظ) في ما يتعلق بالقرآن الكريم لا نصيب لها من الصحة؛ أما ما قاله الدكتور سروش من أن النبي قد صاغ القرآن بأسلوبه الخاص فهو إنما صدر عن غفلةٍ عجيبة؛ فإن أسلوب القرآن البديع لم يكن مسبوقاً قبل بعثة رسول الله ﷺ، ولم يسمع أحد بمثيل له، ولم يكن للنبي عهدٌ به، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾؟!

وقال الدكتور سروش في ذيل هذا البحث: «كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده ووالدته ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية».

هذا مع أنه لم يرد في القرآن ذكر لوالد النبي، ولا أوصاف أمه، ولا أيام طفولته، وحتى حالاته الروحية. أجل، ذكر القرآن مواضع من أحوال النبي الروحية بعد البعثة؛ لتكون أسوة للآخرين، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، بل وقد صرح القرآن مراراً بأن النبي قد حاز بعد البعثة علوماً لم يكن

يعرفها قبل النبوّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٣).

وعليه لم يكن لشخصية النبي أي دور في تكوين القرآن، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فقد كان للقرآن كل التأثير في تكوين شخصية النبيﷺ.

وقال الدكتور سروش أيضاً: «ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي».

هذا في حين قد أذعن بفصاحة القرآن وبلاغته العدوّ قبل الصديق، وقد تحدى القرآن جميع المخالفين بأن يأتوا بكتاب أو سورة مثله، وقد مضى على هذا التحدي أكثر من أربعة عشر قرناً، مما أثبت استحالة تقليد الأسلوب القرآني. ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن (لكل مقام مقال)؛ فالقرآن يتحدث أحياناً عن خلق العالم أو الإنسان؛ وأحياناً يتحدث عن الأخلاق والحكمة؛ وأحياناً يجيب مخالفيه؛ وأحياناً يتطرّق إلى الأحكام والشرائع الدينية؛ ويتحدث أحياناً عن الجنة ونعيمها أو النار وجحيمها، ومن الطبيعي أن أسلوب الكلام يجب أن يختلف في كل واحد من هذه الموارد، وهذا ليس ضعفاً في القرآن، أو تأثيراً لحالات النبي عليه، بقدر ما هو دليل بلاغته وفصاحته.

٥ـ النبوّة والتفسيرات الخاطئة

وقد ختم الدكتور سروش جوابه الثاني بعبارة: «وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي»، ويبدو أن الصحفي الهولندي لم يتوقع صدور مثل هذا الكلام من داعية مسلم، الأمر الذي شجّعه أكثر، فتقدم في سؤاله التالي خطوة إلى الأمام، حيث قال: «إذاً للقرآن جنبة إنسانية وبشرية، مما يعني إمكان وقوع الخطأ فيه؟».

فأجابه الدكتور سروش قائلاً: «من جهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ في الوحي؛ وأما في العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته...».

إن ما حكاه الدكتور سروش عن المفسرين المعاصرين في ما يتعلق بالوحي ينتهي في حقيقته إلى إنكار الوحي والنبوّة، لا إلى تفسيرها؛ إذ لو أمكن الخطأ على الأنبياء في ما يتعلق بهذه الحياة الدنيا فكيف يمكننا الوثوق بعدم وقوعهم في الخطأ تجاه حياة أخرى مجهولة تماماً؟ ألا تقوض هذه الرؤية النبوّة من الأساس؟! أيعقل أن ندعي أن القرآن قد أخطأ في بيان الوقائع التاريخية والمذاهب البشرية والشؤون الأرضية، ولكنه أصاب في كافة الأمور الميتافيزيقية والغيبية؟ ومتى تمكن المفسرون المعاصرون من الوصول إلى هذا السرّ الكبير؟! وكيف أمكنهم الاستدلال على هذا الادعاء المتناقض؟

لو قيل: إن الأدلة العقلية والفلسفية تؤيد القرآن في الأمور الغيبية فعندها لا بد من القول: إذاً الحجة هو العقل والفلسفة، ولا حاجة بعد ذلك إلى النبوّة والوحي، وخاصة إذا كان الوحي مفعماً بالخطأ، فهل يمكن الدفاع عن القرآن بهذا التفسير الشنيع؟! وأما الدفاع بالقول: إن الأنبياء كانوا يتحدثون بمستوى معلومات الناس في عصرهم، وقد جاروهم في جهلهم وأوهامهم وخرافاتهم، فهو عذر أقبح من ذنب؛ إذ لو كانت النبوّة تتمتع بالحقيقة، وكان كلام النبي رسالة الله، إذاً فقد بُعث الأنبياء لإرشاد الناس وهدايتهم وإخراجهم من الجهل والظلام، وليس للتغطية على انحرافاتهم وجهلهم.

ولو سلمنا أن الناس أحياناً لا يتمكنون من إدراك الحقائق فعلى الأنبياء في مثل هذه الحالات النادرة أن يلزموا جانب الصمت؛ فإنه خيرٌ من المصادقة على أوهام الناس.

وبعد بيان الدكتور سروش للرأي المتقدم أكدّ رأيه على النحو الآتي: «أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع أنه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنها كان النبي مؤمناً بها يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له؛ فإن العلوم التي بلغتها الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم بها، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنها كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرِّخاً».

وإذا أقمنا مقارنة بين هذا الرأي للدكتور سروش ورأيه الآخر الذي يقول فيه: «اتّحدت نفسه مع الله» فسوف نصل إلى هذه النتيجة الغريبة، وهي أن النبي رغم اتحاده مع الله لا يتمتع بعلم أكثر من علم معاصريه، وإنه مع ذلك يعتقد ـ والعياذ بالله ـ بنفس الأوهام التي كان يتوهمها عرب الجاهلية. إذاً أيّ كمال جناه النبي من اتحاده مع الله؟ وهل الله جاهل بمخلوقاته؟ قال تعالى: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤).

أتصور أن الدكتور سروش قد أحلّ النبي الأكرم محل واحد من أولئك الصوفيين، الذين يدعون الألوهية، ومع ذلك لا يبصرون ما هو أبعد من أنوفهم. وقد تقدم أن ذكرنا الفارق الكبير بين الأنبياء والعرفاء أو الصوفية.

وهنا لابد من التذكير بأن هدف الأنبياء لم يكن في كشف أسرار الطبيعة، كما هو الحال في العلوم التجريبية، ولكنهم مع ذلك لم يأتوا بها يتعارض والنتائج التي توصلت إليها العلوم المذكورة، بل قد نجد في القرآن الكريم إشارات داعمة ومؤيدة للعلوم الطبيعية، الأمر الذي أثار دهشة العلماء المعاصرين من المنصفين، ومن بينهم الدكتور (جرالدسي جورينجر) أستاذ علم الأجنة في جامعة جورج تاون، حيث قال: «لقد

احتوت آيات من القرآن شرحاً كاملاً لتكوين الإنسان منذ امتزاج الخلايا الجنسية ببعضها إلى انعقاد النطفة، في حين لم يكن هناك مثل هذا التبويب والتصنيف والثبت الدقيق لمراحل تكوين النطفة والجنين الإنساني، ولم يكتفِ القرآن ببيان التكوين الخارجي للإنسان، بل شرح حتى مراحل التحول الداخلي في الجنين منذ خلقه إلى نموّه، وهي منطقية تماماً ومتفقة مع معطيات العلوم الحديثة».

وقال الدكتور (مارشال جونس)، الأستاذ البيولوجي في جامعة (جيفرس): «بوصفي عالماً فإني أتعامل مع الأمور التي أراها وأشاهدها شخصياً، وهكذا أتمكن من فهم علم الأجنة والبايولوجيا، وأستطيع أن أدرك الكلمات القرآنية المترجمة، ولو وضعت نفسي في تلك الفترة الزمنية التي نزل فيها القرآن، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما حصلت عليه من العلوم المعاصرة، أجد نفسي عاجزاً عن بيان هذه الحقائق على النحو الذي بيَّنه القرآن، ولا أمتلك أي دليل لمخالفة حقيقة أن محمد لا بد وأن يكون قد حصل على معلوماته من مصدر معين، ولذلك لا أجد هناك ما يعارض التدخل الإلهي في هذا المجال».

وعليه فمن السذاجة التنزل بمستوى معارف النبي الأكرمﷺ إلى مستوى بضعة صوفيين، وحرمان المجتمع من هذه التعاليم السامية، من خلال زرع القنوط والتفوّه بمثل هذه الكلمات.

٦ ـ الخطأ في فهم السنة

ثم ألقى الصحفي الهولندي سؤاله الرابع على النحو التالي: «تشيرون كثيراً إلى الفلاسفة والعرفاء في القرون الوسيطة، مثل: المولوي، فما هو مدى جذور نظريتكم حول القرآن في التراث الإسلامي؟».

فأجابه الدكتور سروش قائلاً: «إن جذور الكثير من أفكاري تعود إلى القرون

الإسلامية الوسيطة. وإن القول بأن النبوة عامة، ويمكن العثور عليها بين مختلف أصناف البشر، موجود في الإسلام الشيعي، وعند العرفاء؛ فالشيخ المفيد، وهو المتكلم الشيعي الكبير، لا يعتبر الأئمة أنبياء، ولكنه يمنحهم جميع خصائص الأنبياء، وكذلك يذهب الكثير من العرفاء إلى أن تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء. كما جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن».

وللأسف الشديد يحاول الدكتور سروش أن يصوّر أن هناك على الدوام من يفكر مثله، وأن القرآن من صُنْع الإنسان، وهو رأي دون إثباته خرط القتاد، كما يقول المثل. فكيف يمكن للشيخ المفيد أن يجيز لنفسه أن ينسب جميع خصوصيات النبوّة إلى الأئمة عليهم السلام، والحال أن صريح كلام الإمام علي في تأبين رسول الله صلى الله عليه وآله عكس ذلك، حيث يقول: «بأبي أنت وأمي، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوّة والأنباء وأخبار السماء»[1].

قال الشيخ المفيد في أحد أهم كتبه، وهو «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»: «من يزعم أن أحداً بعد نبينا صلى الله عليه وآله يوحى إليه فقد أخطأ وكفر، وحصول العلم بذلك من دين النبي صلى الله عليه وآله».

وأما خطأ الدكتور سروش في مسألة (خلق القرآن) فهو عجيب جدّاً؛ فقد أفنى شطراً من عمره في دراسة علم الكلام والفلسفة الشرقية، وعليه لا بد أن يعلم أن لا ملازمة بين القول بحدوث أو قدم كلام الله والقول ببشرية القرآن الكريم.

فقد ذهب المعتزلة إلى أن النداء الإلهي الذي نزل به ملك الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وآله كان حادثاً، ولم يدّع أحد بأن الوحي المذكور كان من قبيل قصائد الشعراء،

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٩.

فهو قريحة النبي وذوقه الخاص. فهذه آثار الجاحظ، والنظّام، والقاضي عبد الجبار، والإسكافي، والزمخشري، وابن أبي الحديد، وغيرهم من كبار علماء المعتزلة، ولا أحد منهم تشدّق بمثل هذا الكلام الواهي، بل ولم يقترب منه بالإشارة.

ولماذا يحاول الدكتور سروش؛ لإثبات نظريته الضعيفة، التمسك بذريعة أضعف وأوهى؟! أيجوز ذلك لمحقق محترم، مثل: عبد الكريم سروش؟!

وذكر الدكتور سروش في ذيل هذا البحث: «ولم يعمد العلماء في العصور الوسيطة إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدوّن، وفضلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة؛ رغبة منهم في عدم إثارة البلبلة في أذهان عامة الناس، الذين لم يكن في وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها. من باب المثال: نجد المولوي يقول: «القرآن مرآة ذهن النبي»، ومعنى ذلك أن شخصية النبي، وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن».

والحقّ أن هذا المعنى الذي ينسبه سروش إلى المولوي لا يتنافى والوحي الإلهي، فقد ذكر الله تعالى نبذة من أوصاف النبي وأحواله في كتابه السماوي، حيث قال: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾. كما جاء تأنيبه في آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ**﴾. وقد أدّبه الله تعالى، حتى قال النبيﷺ في ذلك: «لقد أدّبني ربّي فأحسن تأديبي». وقد ثبت صدق النبي وأمانته وأحقيته من خلال الآيات المذكورة.

تهافت نظرية نبويّة القرآن

مطالعات نقدية جادّة

د. الشيخ هادي صادقي[1]

ترجمة: حسن مطر

إن ما أورده السيد سروش في هذا الحوار قد سبق أن ذكره في كتاب (بسط التجربة النبوية)، وإن سبب اختيارنا هذا الحوار وتناوله بالبحث والنقد هو ما يتمتع به من صراحة ووضوح. وكما يعلم القارئ الكريم فإن أسلوبنا يقوم على العلمية التامة التي تنأى بنفسها عن جميع أنواع الجدل السياسي والاجتماعي، وعليه لا يمكن توقع غير النتائج العلمية من هذه المقالات، وإن للتكفير واللعن مناخات أخرى نتركها لأصحابها.

ورعاية للاختصار فإننا نكتفي في مقام النقد ببعض الإشارات، تاركين التفصيل إلى موضع آخر، وإلا فهناك الكثير من مواضع النقد في آراء السيد سروش، ولو أردنا نقدها بأجمعها لطال بنا المقام، واحتجنا إلى مجلدات، ونحن نذكر عدداً من إشكالات

---

(١) رئيس مركز أبحاث الإذاعة والتلفزيون في إيران.

هذه النظرية ضمن الإشارة إلى الناحية الصحيحة منها:

العمق التاريخي لنظرية سروش

١ـ قبل كل شيء يجب التنويه إلى أن هذه النظرية قد طرحت قبل سروش من قبل بعض المتجددين، وعلى رأسهم السير سيد أحمد خان الهندي (١٨١٧ ـ ١٨٩٨م)، وله تفسير غير مكتمل للقرآن، فقد ذهب إلى: «أن النبوة ملكة طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتق عند توفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، كما هو الحال بالنسبة إلى ثمار الأشجار...»، كما أنه يرى «أن النبي يحصل على الوحي من الله مباشرة، وما جبريل في واقعه إلا صورة مجازية وكنائية عن القوة أو الملكة التي يتمتع بها النبي»، كما يرى «أن الوحي ليس شيئاً ينزل على النبي من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري»[1].

ثم جاء بعده أمين الخولي (١٩٠٤ ـ ١٩٦٩م)، الأستاذ في جامعة القاهرة، والباحث المصري في الشأن القرآني، فأقام بالتعاون مع بعض أنصاره مذهباً تفسيرياً يعتمد لغة القرآن، ورغم أن آثاره وآراءه ـ مع حداثتها ـ لم تخرج عن الأرثوذوكسية الإسلامية (مذهب الاعتقاد الرسمي)، إلا أن نقده الأدبي والصريح قد تفرع منه تلاميذ مثل: نصر حامد أبو زيد.

ولد نصر حامد أبو زيد في عام ١٩٤٣، وهو مفكّر ومجدِّد وباحث قرآني مصري، وقد ذهب في أبحاثه القرآنية إلى ما هو أبعد من النقد الأدبي، حيث دخل معترك النقد الفلسفي والاجتماعي والنفسي والتأويلي بشكل جريء، وقد أثارت بعض آرائه حول القرآن، ابتداءً من عام ١٩٩٣م إلى عام ١٩٩٦م، جدلاً كبيراً في مصر، فحكم عليه

---

(١) بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد: ٦٠، طهران، ١٣٦٤.

الأزهر إثر ذلك بالارتداد. حيث ذهب إلى أن القرآن نصٌّ تاريخيٌّ ثقافيٌّ متأثّرٌ بزمان ومكان نزوله التدريجي طوال ثلاث وعشرين سنة[١].

كما أن الآراء المتجددة الأخرى لآخرين، مثل: محمد أركون، وحسن حنفي، ليست سوى استنساخاً لكلمات السير سيد أحمد خان الهندي، ونصر حامد أبو زيد، المخالفة للإجماع.

٢ـ إن تتبع جذور نظرية السيد سروش يصل بنا إلى نوع من الرؤية المسيحية للوحي، حيث يذهب إلى كون الوحي من سنخ التجربة الدينية، وهي الرؤية البروتستانتية في إلهياتها الحديثة، فإن الوحي في هذه الرؤية يستند إلى الشخص دون الكلمة، أما الوحي في الإسلام فهو حقيقة كلامية، وما ينتج عن الوحي يُدْعى «كلام الله»؛ وأما في المسيحية، وخاصة البروتستانتية، فيستند إلى شخص المسيح بوصفه وحياً إلهياً، وبين هاتين الرؤيتين بون شاسع.

٣ـ تتركز نظرية السيد سروش في بعض نواحيها على بيان المقام الشامخ الذي يتمتع به النبي الأكرمﷺ، فإننا إذا صورنا النبي بشكل لا يكون له معه أيّ دور في نزول الوحي نكون قد جهلنا شخصية النبيﷺ، وبما أن جميع أفعال الله تصدر عن حكمة فإن اختياره شخص محمدﷺ للنبوة، بل وختم النبوة، إنما كان للاستعداد الكامل الذي كان يتصف به. وقد أشارت الروايات إلى ذلك من خلال التأكيد على ترعرعه بعين الله، وخلقته النورية، وطينته الطاهرة، بالإضافة إلى عشرات الخصائص الأخرى؛ وبعضها اكتسابي؛ والبعض الآخر هبة من الله. والخصائص الموهوبة لا يمنحها الله لشخص على نحو اعتباطي، وإنما تتم عبر آلية الاستحقاق والأهلية والكفاءة. وعليه

---

(١) عن مذكرة بهاء الدين خرمشاهي، تحت عنوان: «پاسخهايي به قرآن ستيزان»، باختصار قليل، والموجودة على موقع: http://www.farsnews.com/newstext.php?nn

يجب أن تدرك أنه ينبغي للنبي؛ كي يُجتبى ويصبح أهلاً لتقبل الوحي الإلهي، أن يتوفر على استعدادات روحية خاصة تمهد السبيل لتحقيق ظاهرة الوحي الخطيرة.

٤ـ إنّ ما يقال من «أن النبي كان في الرؤية التقليدية مجرد أداة ووسيلة» عارٍ عن الصحة تماماً، فلم يكن النبي في هذه الرؤية مجرد ساعي بريد، وإنما كان في شخصه رسالة مجسَّدة تمشي على الأرض، ومن هنا كان لنا فيه أسوة حسنة، كما كان تجسيداً للقرآن الذي أنزله الله عليه. وانطلاقاً من ذلك فقد وصفت بعض الروايات النبي بالقرآن، قال الإمام علي عليه السلام في صفة النبي صلى الله عليه وآله: «كان خُلُقه القرآن»، مضافاً إلى أن نفس النبي الشريفة لو لم تكن متسامية لما كانت أهلاً لنزول القرآن، وهذا هو مفاد العبارة القائلة: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، وليست هذه مجرد منزلة تشريفية، وإنما هي حقيقة وجودية، فما لم يتمكن الإنسان من بلوغها لا يكون أهلاً لنزول الحقائق القرآنية.

تنافي النظرية مع النصّ الديني نفسه

٥ـ إن دور النبي الخلاّق في الوحي والقرآن يكمن في إعداد الأرضية؛ لتنمو دوحة القرآن في وجوده، وهذا المعنى لبيان دور النبي في الوحي لا محذور فيه، وأما ما يقال من «أن النبي هو كل شيء في الوحي، فهو الخالق، وهو المنتج» فهو كلام لا أساس له من الصحة؛ لعدم وجود دليل عليه؛ ولكونه لا ينسجم مع القرآن والسيرة النبوية، وإذا أردنا توضيح ذلك بلغة فلسفية نقول: إن النبي هو علة القرآن المادية، ولكنه لا يمكن أن يكون علته الفاعلية، فهناك مئات الآيات القرآنية الدالة على أن الله تعالى هو خالق القرآن، أو أنه هو الذي أنزله على قلب النبي، وإن صراحة هذه الآيات لا تُبْقي أيّ تأويل، ومن هذه الآيات:

١ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

٢ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أو يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ (طه: ١١٣).

٣ـ ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٢ ـ ٣).

٤ـ ﴿تَنزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللهِ العَزِيزِ الحَكِيمِ﴾، و﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ١ ـ ٢).

٥ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ (النساء: ١٠٥).

٦ـ ﴿وَكَذَلِكَ أوحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّتُنذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الجَمْعِ لا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى: ٧).

٧ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

٨ ـ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٠ ـ ٤٧).

٩ـ ﴿وَكَذَلِكَ أوحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢).

١٠ـ ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥).

إن وضوح هذه الآيات يغنينا عن إضافة أي توضيح آخر، إلا أن السيد سروش قد

حل مسألة الوحي بقوله: إن النبي قد تصور أن ملكاً يأتي إليه. وفي هذا الحوار أكد على هذه المسألة، حيث قال: «لا موضوعية للبحث حول ما إذا كان الإلهام يأتي من الخارج أو ينبثق من الداخل؛ إذ لا فرق في الوحي بين الداخل والخارج»، ولكنه لم يقدّم دليلاً على عدم تفاوت الخارج والداخل في ما يتعلق بحقيقة الوحي، فهذه دعوى كبيرة لم يُقم عليها أيّ دليل عقلي أو شرعي. وطبعاً لا إشكال في اعتبار الوحي مسألة تتحقق داخل نفس النبي، وليست خارجة عنه، إلا أن هذا لا يعني استبعاد دور الله والملائكة، فهناك المئات من الشواهد القرآنية والروائية التي تؤكد دور الباري تعالى والملائكة، كما أن هناك الكثير من الآيات التي تنسب حتى عربية الألفاظ القرآنية إلى الله تبارك وتعالى.

٦ـ مع وجود هذه الآيات المتقدمة لا يبقى هناك مجال للقول بأن «هذا الوحي مجرد من الصورة، وأن على النبي مسؤولية تصوير هذا المضمون؛ ليجعله في متناول فهم الجميع»، وإن صراحة هذه الآيات القرآنية لا يُبْقي أدنى شك في بطلان مدعيات الدكتور سروش، حيث نسبت هذه الآيات التصوير الكلامي للقرآن إلى الله أيضاً؛ إذ كيف يمكن تأويل الآية القائلة: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾.

الإعجاز وتداعي نظرية نبويّة القرآن الكريم

٧ـ إن الإعجاز اللفظي للقرآن، الذي لم يتمكن أحدٌ من الإتيان بمثله طوال التاريخ، وهو مذكور في كتب التفسير وعلوم القرآن والكتب المستقلة في باب إعجاز القرآن، دليل آخر يدمغ الادعاء القائل بفاعلية الإنسان في مسألة الوحي. كما أن تحدّي القرآن يثبت هذه الحقيقة بشكل صريح، وهي أن القرآن إنما هو من عند الله، وليس للإنسان أيّ دور فاعلي في خلقه، ولكن كما تقدم أن قلنا يمكن أن يكون للإنسان دور قابلي في هذا المجال. لقد تحدى القرآن في الكثير من المواطن أن يؤتى بمثله، وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا**

يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٩١)، ثم تنازل واكتفى بالإتيان بعشر سور مثل القرآن، فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (هود: ١٧)، ثم تنزل مرة أخرى واكتفى بالإتيان بسورة واحدة فقط: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣ ـ ٢٤).

وعليه فإن كلّ عاقل، وإن لم يكن على معرفة بعلم الفصاحة والبلاغة، بل حتى لو لم يكن عارفاً باللغة العربية، يدرك أنه لو لم يكن القرآن كلام الله وفوق مقدرة البشر لكانوا قد جاؤوا بمثله مع محاولاتهم الكثيرة، فحيث لم يتمكنوا من الإتيان بمثله يثبت أنه معجزة؛ أما العالم بالفصاحة والبلاغة القرآنية فيدرك أنه ليس هناك كلام ـ مهما كان بليغاً وفصيحاً ـ لفطاحل شعراء العرب وخطبائهم، بل حتى أحاديث النبي في مواعظه وخطبه وقصار كلماته، وكذلك خطب نهج البلاغة، وكلمات سائر الأئمة الأطهار عليهم السلام، لا يمكنها أن تجاري القرآن، وإننا لو وضعنا جملة واحدة من القرآن بين مئات الجمل الأخرى فإنها ستبدو بدراً بين النجوم[1].

٨ـ كما أنه لم يفهم سرّ أن يعيش إنسان أربعين سنة دون أن ينطق بمثل هذه الكلمات، وإذا به فجأة يتفتّق عن مثل هذه القريحة، ويأتي بآلاف الآيات، ويمضي أكثر من ألف سنة دون أن يتمكن أحدٌ من الإتيان بمثلها، ودون أن تفقد رونقها، وتبقى على الدوام ملهمة لكبار العلماء والمفكّرين في جميع العصور، فلو كان هذا إنما يحصل من قبل النبي نفسه لكان لا بد من أن يكون للقرآن مسيرة تدريجية، وأن يكون النبي قد نطق به قبل

(١) انظر: تفسير «أطيب البيان في تفسير القرآن»، للسيد عبد الحسين طيّب ١: ٤٣ ـ ٤٤، طهران، انتشارات إسلام، ١٣٧٨ ش.

سنوات البعثة أيضاً. وإن أمّية النبي تزيد الأمر تعقيداً وإعجازاً.

التمايز البنيوي للنص القرآني والنبوي

٩ـ فور بدء دعوة النبي لاحظ هو وأُسرتُه والمحيطون به هذا التميُّز في كلامهﷺ، وهو ما طبع الكلمات القرآنية حتى آخر حياة النبي، مثل: ﴿قُل﴾، و﴿تقول﴾، أو تقرير كلمات الغائبين، الأمر الذي يعكس تميز النسيج البياني لحقائق الوحي وانفصاله ومغايرته لكلمات النبيﷺ، ولا يصح ما قيل من أنهﷺ يصوغ ذلك الإلهام باللغة التي يعرفها، والأسلوب الذي يتقنه، والصور التي يتمكن منها. كما كان هذا الأمر واضحاً لأعدائه، فكانوا يدركون أن القرآن مستقل عن شخصية النبي، فمثلاً: حينما كانت تُتلى آيات القرآن كان الكفار يطالبون بالإتيان بقرآن غيره، وكان النبي يردّ عليهم بأنه لا يتمكن من الإتيان بشيءٍ من عنده، ولا يأتي إلا بما يوحى إليه: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)، بل سعى الكفار إلى التصرف في الوحي وإيقاع النبي في الشك فيمزج كلماته بالقرآن، ولكن الله قد ضمن عصمة نبيه فحال دون تحقيق الكفار لذلك، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أوحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٣).

خضوع النبي للوحي، لا العكس

١٠ـ لم يكن الوحي خاضعاً لإرادة النبي، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فالنبي هو الخاضع لإرادة الوحي؛ فتارة يأتيه الوحي دون أن يتوقعه؛ وأحياناً ينتظر الوحي للإجابة عن تساؤل أو حل مشكلة، فلا يأتي، فيمتد انتظاره ويطول حتى تبلغ

القلوب الحناجر، أو كما حصل في حديث الإفك واتهام زوجة النبي ﷺ، فكان في مثل هذه الموارد يقول: «أنتظر وحي ربي، ولا علم لي بذلك»؛ وأحياناً ينزل الوحي بخلاف ما قاله النبي، كما حصل في سورة المجادلة وقصّة الظهار[1].

وعليه لا يبقى موضع لما قاله السيد سروش: «إن لشخصية النبي دوراً مهمّاً في صياغة النصّ القرآني...، إذا قرأتم القرآن تشعرون أن النبي يكون جذلاً أحياناً وفي غاية الفصاحة، بينما تجدونه ضجراً وعادياً في بيانه في أحيان أخرى، مما يعكس الناحية البشرية في الوحي»، بل إن الوحي مستقل عن شخصية النبي، ولا يتأثر بحالات النبي الروحية وتغيراته النفسية من الطرب والضجر.

نقد شواهد سروش

١١ـ ذكر السيد سروش أربعة شواهد على دعواه القائلة بتبعية الوحي لشخصية النبي، وهي:

١ـ طول مدة نزول الوحي، حيث كان في أول الأمر قليلاً، وكانت الآيات المكية أكثر قصراً، وقد استند في ذلك إلى مقالة ابن خلدون في أن تكرار تجربة الوحي رفعت من رصيد تحمُّل النبي.

٢ـ إن محتوى الوحي، وخاصة في مجال الشريعة، كان متأثراً بسلوك النبي، وقد استند السيد سروش إلى كلام السلطان ولد (ابن المولوي)، حيث كان يقول: «إنّ كل شريعة هي مرآة عاكسة لأخلاق النبي، فمثلاً لما كان النبي محبّاً للنساء والنظافة فقد أكد الدين الذي جاء به على هذين الأمرين».

٣ـ قد تكوّن الوحي مواكباً لمسيرة النبي، ومتناسباً معها، واستجابة لها.

---

(١) عن حوار السيد أيازي مع وكالة أنباء فارس، بتاريخ ٢٣/١١/٨٦، على موقع: http://ww.farsnews.com/newstext.php?nn

٤ ـ قد تأثر الوحي بالمستوى المعرفي والمعيشي لعصر النبي[١].

إلا أنّ أياً من هذه الشواهد لا يشكل دليلاً على مدّعاه، وهكذا الأمر بالنسبة إليها مجتمعة. كما أنّ هذه الشواهد منسجمة مع الرؤية التقليدية، ففي الرؤية التقليدية، التي أخذت ظرفية المخاطب بالوحي بنظر الاعتبار، تكون هذه الشواهد طبيعية للغاية، ولهذا نجد عالماً تقليدياً، مثل: ابن خلدون، يذهب إلى هذا الرأي.

كما أن مشابهة شخصية النبي للشريعة الإسلامية لا تشكل دليلاً على تبعية الوحي لشخص النبي، بل قد يكون العكس هو الصحيح، أي بما أن القرآن والإسلام قد أكد على هذه المسائل فقد انسجم النبي في شخصيته مع تعاليمها، وهذا ما تؤكده سيرة النبي، فقد كان النبي حتى الخمسين من عمره يعيش مع زوجة واحدة، فلو كان الميل إلى تعدد الزوجات صفة متأصلة في النبي لاختار لنفسه هذا التعدد في مقتبل عمره وصدر شبابه، وإن أدنى دراسة للتاريخ تثبت أن تعدد الزوجات بالنسبة إلى النبي، بعد تقدمه في السن وبعد وفاة السيدة خديجة الكبرى، كان لدوافع سياسية واجتماعية، ولتحقيق أهداف الإسلام، وعليه لا يكون رأي (السلطان ولد) صحيحاً.

وأما تدرّج الوحي ومواكبته لأحداث عصر النبي فهي ـ قبل أن تكون دليلاً على ما يدعيه السيد سروش ـ تشكّل دليلاً على حكمة الله في إنزال الوحي بما يتناسب والحوادث الواقعة، وليس من المحال على الله أن يرتِّب الأحداث بنحو ينسجم مع ما يحتاجه الناس من نزول الآيات.

وأما مستوى المعلومات والمعاش في عصر النبي فإنما يشكل رقعة للغة الوحي دون الحدّ من مضمونه، وعليه لا يصح القول بأن محتوى الوحي كان في حدود المستوى

---

(١) هذا ما ذكره السيد سروش في هذا الحوار باختصار، وقد ذكره مفصلاً في كتابه (بسط التجربة النبوية): ١١ ـ ٢٢، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٨.

المعرفي لعصر النبي، فهذا ما لا ينسجم مع دعاوى النبي، ولا مع خاتمية الوحي والنبوّة، مع بقاء الحاجة إلى الدين وخلود الشريعة. نعم، لو قدمت تفسيرات أخرى عن الدين تؤدي إلى إنكار أصل الحاجة إلى الوحي والشريعة في العصور التالية لعصر النبي فعندها سيزول عدم الانسجام، ولكنّ هذه القراءة الدينية ستؤدي ـ على حد قول الشهيد المطهري رحمه الله ـ إلى نسف الدين.

١٢ـ وهنا ترد هذه التساؤلات: هل يمكن لله تعالى أن يعقد ارتباطاً كلامياً مع البشر؟ وهل يريد ذلك أو لا؟ فإن كان يتمكن ويريد ذلك فما هو شكل هذا الارتباط؟

وفي مقام الإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من أخذ المخاطب بنظر الاعتبار؛ فإن كان مخاطبنا كافراً بوجود وقدرة وإرادة الله فلا بدّ أولاً من إثبات هذه المسائل له؛ وإذا كان مؤمناً بها فيكفي أن نلفت انتباهه إلى قدرة الله المطلقة؛ ليدرك أن قدرة الله محيطة بكلّ ما هو خارج عن حدود المحالات العقلية، وعليه ليس هناك ما يمنع من قيام التواصل الكلامي بين الله وعباده، وإذا كان العبد بحاجة إلى استعداد لإقامة هذا الارتباط فإن الله بنفسه قادر على تحقيق هذا الاستعداد. كما أن العبد المؤمن يعلم أن الله يريد هداية الإنسان، وقد بعث الأنبياء في هذا الإطار، ولكن يمكن تصور أشكال مختلفة لتحقيق هذا التواصل والارتباط، وقد بين الله ثلاثة أشكال لهذا الارتباط، حيث قال: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَو مِن وَرَاء حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الشورى: ٥١)؛ فالنوع الأول خفي عن أنظار الآخرين، كأن يحدث الله الكلام في نفس النبي، أو يخلق أصواتاً مادية يوصلها إلى مسامع النبي دون أن يسمعها الآخرون، كأن يضرب على أسماعهم، أو أن يتم الاستفادة من موجة خاصة لا يتمكن سوى النبي من سماعها؛ والنوع الثاني: من وراء حجاب، كما حصل للنبي موسى عليه السلام، حيث أوجد الله صوتاً في الشجرة المشتعلة، فسمعه دون أن يرى شخصاً، ولانعدام الرؤية هنا عبَّر الله عن هذا النوع من الارتباط

بقوله: ﴿مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾؛ والنوع الثالث: إرسال الرسول والملك، وهو الذي حصل للكثير من الأنبياء. ويمكن تصور أشكال أخرى، إلا أن سنة الله قامت على هذه الأشكال والأنواع الثلاثة.

وأما نظرية سروش فإنها تصور الله وكأنه عاجز عن إقامة مثل هذا التواصل؛ إذ إن كل الطرق المتصورة يفسرها السيد سروش على أنها توهمات من قبل النبي، حيث يتصور فيها كأن ملكاً يكلمه، أو أنه يستلم كلمات من مصدر غيبي.

نقد الوصل بين القرآن وثقافة المحيط الزمني

١٣ـ يذهب السيد سروش إلى تأثر القرآن بثقافة العصر الذي نزل فيه، إلا أننا لا نرى وجوداً لمثل هذا التأثر. صحيح أن القرآن قد وظف الألفاظ العربية، واستخدم الأمثال والتشبيهات والاستعارات العربية، مراعياً بذلك فهم المخاطب، إلا أن هذا لا يجعل القرآن متأثراً بالثقافة الجاهلية؛ حيث إن الله قد وظف هذه الأدوات للتواصل مع المخاطب بما يتناسب ومستوى فهمه وإدراكه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). ومن جهة أخرى فقد اهتم القرآن بمعالجة الظروف ومشاكل عصر البعثة، وبذلك لم يكن بعيداً ومنفصلاً عن زمانه. وبهذا المقدار يمكن القول بأن القرآن تاريخي، ولكنه في معنىً أوسع فوق التاريخ، فمعنى الاستقلال عن السياق التاريخي لعصر النزول لا يعني انفصال القرآن عن عصره، بل هو بمعنى أن القرآن قد نزل وحياً من السماء وعالم الغيب، وليس صادراً من شخص بخصوصه يتمتع بمعلومات أو نبوغ خاص؛ أو أنه قال ذلك بوصفه مصلحاً؛ أو أنه صادرٌ عن أفكار مجموعةٍ خاصة؛ أو أنه منبثقٌ عن حركة اجتماعية وظروف تاريخية وجغرافية واكبت عصر النزول، وهو أمر منطقي، إلا أنه لا يعني أن الوحي القرآني منبثق عن هذه الأفكار، وأنه وليد هذه الظروف، فالنبي لا يعلم بعض الوقائع التاريخية، ومع

ذلك جاء القرآن بمعلومات تاريخية وقصص وتعاليم لم يكن للناس في عصر البعثة علم بها، أو كانت معلومة بشكل خاطئ فعمد القرآن إلى تصحيحها، بل قد صرح القرآن بذلك، حيث قال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ العَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: ٤٩).

وقد نقل العلامة المجلسي رواية في هذا المجال عن «عيون أخبار الرضا» جاء فيها: ذكر الرضا عليه السلام يوماً القرآن؛ فعظّم الحجّة فيه، والآية المعجزة في نظمه، فقال: «هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤدي إلى الجنة، والمنجي من النار، لا يخلق من الأزمنة، ولا يغثّ على الألسنة؛ لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جعل دليل البرهان، وحجة على كل إنسان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد»[1]. والنقطة المهمة في هذه الرواية وصف القرآن بعدم كونه مخلوقاً للزمان، فهو غير متأثر بالزمان، ولم تصنعه ألسنة الناس.

مبدأ عصمة القرآن، أدلّة وشواهد

١٤ـ كما يفهم أيضاً من هذه الرواية، وغيرها من الروايات المروية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة الأطهار عليهم السلام، أن القرآن معصوم من الخطأ، وهذا ما أكدت عيه الآيات القرآنية نفسها، ومنها:

١ـ ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

٢ـ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

٣ـ ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢).

---

(١) بحار الأنوار ١٧: ٢١١.

٤ـ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥).

٥ ـ ﴿وَاتْلُ مَا أوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾ (الكهف: ٢٧).

١٥ ـ مضافاً إلى ما تقدم ترد على نظرية سروش الإشكالات الآتية:

١ـ إذا أمكن وقوع الخطأ في بعض مواطن الوحي انعدمت الثقة بسائر المواطن الأخرى منه، وهذا لا ينسجم مع الحكمة من صيانة الوحي.

٢ـ إن الخطأ ـ وإن اقتصر على ما يتعلق بهذا العالم ـ إنما هو خطأ في المضمون والمحتوى، وهذا ما لا ينسجم مع رأي سروش نفسه في كون المضمون من الله والتصوير من النبي.

٣ـ إنه لم يقدم أي معيار للتمييز بين مسائل هذا العالم ومسائل العالم الآخر، ولا يبدو أن بإمكانه ذلك، حيث أخفقت الكثير من المحاولات طوال السنوات المنصرمة في العثور على مثل هذا المعيار؛ بغية الوصول إلى صياغة علمانية للدين الإسلامي.

٤ـ إن دليل هذا الإخفاق لا يعود إلى شخص السيد سروش، وإنما يرجع لماهية الموضوع؛ إذ حتى لو أمكن التفكيك بين الدنيا والآخرة فإن التفكيك بين مسائل هذين العالمين مستحيلة؛ وذلك أولاً: لأن الدنيا والآخرة ممتزجتان ببعضهما، حتى ذهب كبار علماء الدين والفلسفة إلى استحالة التفكيك بينهما، وقالوا: إن الآخرة هي باطن هذه الدنيا، وليست شيئاً آخر؛ **ثانياً**: لا يمكن فصل مسائل الدنيا عن مسائل الآخرة؛ لأن الدنيا طريق إلى الآخرة، وإن الدنيا مزرعة الآخرة، فالآخرة إنما تبنى عبر الدنيا.

١٦ـ وأما ما ينسبه سروش إلى علماء القرون الوسيطة، مثل: المولوي، فهو باطل أيضاً، فالمولوي ـ كسائر العلماء ـ يذعن بنزول القرآن بمضمونه وألفاظه من الله تعالى، فهو مفكر تقليدي، ولا يمكن نسبة نظرية أمثال سروش إليه، ويكفي الرجوع إلى كتابه

(المثنوي) للعثور على عشرات الأبيات التي تؤكد هذه الحقيقة.

١٧ـ المسألة الأخيرة تكمن في أسلوب السيد سروش في البحث، حيث أغفل في بحثه جميع الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية بشأن حقيقة الوحي. وهذا الأسلوب لا يمكن أن يكون صحيحاً وعلمياً في ما يتعلق بالأمور الخارجة عن متناول العقل البشري، وذلك باعتراف جميع أهل العلم والعرفان. نعم، هو يتمكن من خلال هذا الأسلوب أن يقول لمخالفيه: إن بحثي لا ينطلق من إطار ديني حتى أستند إلى الشواهد الدينية، إلا أن نتيجة هذا الأسلوب لن يكون لها أية علقة بالإسلام، وخاصة أن القرآن بأسره على طرف النقيض من نظرية سروش، فيدور الأمر بين الإيمان بنظرية سروش وإنكار كلام الله والنبي وبين قبول القرآن ورفض نظرية سروش.

مضافاً إلى أن اللازم من هذه النظرية جهل النبي نفسه بحقيقة الوحي، خلافاً لسروش الذي توصل من خلال هذه النظرية إلى حقيقة الوحي، وعليه ـ طبقاً لهذه النظرية ـ إما أن يكون النبي كاذباً (والعياذ بالله)، وهذا ما لا يلتزم به السيد سروش نفسه، أو أن يكون النبي مخطئاً في تصوره لنزول الوحي عليه، وقد أخطأ في تفسير ماهية الوحي، ليأتي شخص مثل سروش من غمار القرون فيقول، رجماً بالغيب: إن الوحي النازل على النبي إنما هو من سنخ الشعر!

بسط التجربة النبوية أم نفيها؟
نقد نظريات ملتبسة

د. مسعود رضائي[1]
ترجمة: السيد حسن علي مطر

سروش والفهم الخاطئ للمقولات النقدية

أثارت كلمات الدكتور سروش حول محتوى الوحي في حواره مع الصحفي الهولندي (مايكل هوبنغ) ردود فعل انتقادية شديدة، ونحن هنا نستعرض بعض فقرات ذلك الحوار، حيث قال الدكتور سروش: «الوحي إلهام»..، و«هو نفس التجربة التي يمارسها الشعراء والعرفاء، إلا أن النبي يخوضها في مستوى أعلى»..، «تذهب الرؤية التقليدية إلى اعتبار النبي مجرد وسيلة وأداة، حيث ينزل إليه النداء بواسطة جبريل، فينقله بدوره إلى الناس، إلا أنني أرى للنبي دوراً محورياً في إبداع القرآن»، «فالنبي يحصل له نفس الإحساس الذي يحصل للشاعر، من سيطرة قوة خارجية على مشاعره، ولكنه في الوقت نفسه يقوم بكل ما يتوفر لديه من الأدوات بتأليف القرآن،

(١) من الشخصيات البارزة في حركة نقد التيارات الفكرية الجديدة في إيران.

فهو الخالق، وهو المنتج»، «إن هذا الإلهام ينبثق من نفس النبي، ونفس كل شخص إلهية، وإن ما يحصل عليه من الله ليس سوى مضمون الوحي، ولكنه لا يتمكن من نقل ذلك المضمون إلى الناس؛ لكونه فوق مستوى فهمهم، بل هو وراء الألفاظ والكلمات، ولذلك تتجلى مهمة النبي في إعطاء صورة لهذا الوحي؛ ليجعله في متناول فهم الناس، وذلك بأن يقوم ـ كما يفعل الشاعر ـ بصياغة هذا الوحي والإلهام باللغة التي يعرفها، وبالأسلوب الخاص له، وبالصور والعلوم التي حصل عليها من بيئته»، «لو قرأتم القرآن ستدركون اختلافاً في حالات النبي، حيث نجده جذلاً وطروباً أحياناً، وفي غاية الانطلاق والفصاحة، في حين يكون في أحيان أخرى ضجراً بشدة؛ فيأتي بكلام اعتيادي، حيث انعكس مزاج النبي على نص القرآن وترك تأثيره عليه، الأمر الذي يعكس الجهة البشرية الكاملة في الوحي».

يكفي ما تقدم ليفهم كل ذي شعور أن الدكتور سروش يذهب إلى عدم اعتبار النص القرآني كلاماً لله تعالى، وإنما هو كلام محمدﷺ. وبما أن هذه النظرية خارجة عن العقيدة الإسلامية بالكامل، ولا تمت إليها بصلة، فقد أثارت ردوداً في أوساط المفكرين، ومن ثم عمد الدكتور سروش ضمن حواره مع صحيفة (كارگزاران)، بتاريخ ٢٠/ ١١/ ١٣٨٦ش، وكذلك في جوابه الذي أرسله إلى الشيخ السبحاني، إلى توضيح وبيان نظريته.

ولكننا قبل مناقشة نظريته نرى من المناسب ملاحظة ردود فعله تجاه الانتقادات التي تعرض لها، وكما تقدم فإن الدكتور سروش، في حواره مع الصحفي الهولندي بشأن القرآن، صريح في كون القرآن كلام النبي نفسه، وليس كلام الله. وهذا ما فهمه حتى الصحفي الهولندي؛ إذ أشار لعنوان المقابلة بـ«كلام محمد: حوار مع الدكتور سروش بشأن القرآن»، ومع ذلك حين سأله مراسل صحيفة «كارگزاران» قائلاً: ورد مؤخراً في بعض الصحف ومواقع الإنترنت إنكاركم لكون القرآن نازلاً من عند الله،

فهل هذه النسبة صحيحة؟ قال: «ربما أرادوا المزاح، أو ربما ـ والعياذ بالله ـ كانت لهم دوافع سياسية أو شخصية». وطبعاً فإن هذه الإجابة تبعث للوهلة الأولى على الارتياح؛ لما فيها من إزاحة للإبهامات والشبهات، ثم يبدأ الإجابة بشكل يؤدي إلى تشكيك السامع بيقينه، ويقتنع ـ بسبب حسن ظنه ـ بأنه أخطأ في فهم ما نُسب إليه، أو كان هناك قصور في نقل الصحفي الهولندي للموضوع، إلا أن هذا الارتياح سرعان ما يتبدد بعد قراءة عدة أسطر أخرى من إجابته، حيث يدرك أن جوهر الإجابة يؤدي إلى نفس ما اعتذر منه. والملفت للانتباه أنه يلجأ إلى ذات الأسلوب في المرحلة الثالثة من الحوار، أي عندما بادر إلى الإجابة عن رسالة الشيخ السبحاني، حيث قال في مستهل جوابه: «قلتم: يمكنني اعتبار سكوته تجاه هذا التقرير ذنباً لا يغتفر، فهل أيقنتم بأنني آثرت السكوت ولم أتكلم في هذا المورد؟ ألم تقرأوا الحوار الذي أجريته مع جريدة (كارگزاران) حول هذا الموضوع؟ أم أن الذنب يعود إلى أولئك الوشاة الذين يعملون على تقطيع الحقائق، فينقلون منها ما يروقهم، ويُعرضون عمّا لا يروقهم؟ وهنا سأنقل ذلك الحوار بعينه، ثم سأتعرض بالتفصيل إلى شطر مما ذكر إجمالاً، وستجدون منه إجابات صريحة وكافية عن الكثير مما ذكرتموه وذكره آخرون غيركم من الانتقادات، وإني لعلى ثقة من أنكم لو سبق أن اطلعتم عليه لكفيتم مشقة الرد، وشملتنا رأفتكم، وكان لنقدكم منحىً آخر».

ولكنه بعد ذلك لا يذكر إلا أموراً تؤكد ما قاله في حواره مع الصحفي الهولندي، وبشكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً.

ولا ريب في أن الدكتور سروش يدرك أكثر من غيره أن ما يفهمه القارئ من الحوار الذي أجراه معه الصحفي الهولندي هو تماماً ما رمى إليه من وراء هذا الحوار، فالسؤال هو: لماذا يستهل اعتذاره بما يوحي أن القارئ قد أخطأ الفهم؟ والجواب: إن أسلوب الدكتور سروش يقوم قبل كل شيء على اتهام المخاطب ـ تلويحاً وتلميحاً ـ بعدم فهم

آرائه ونظرياته.

ولإيضاح هذه الحقيقة لا بأس بإلقاء نظرة إلى ما حدث قبل مدة، إثر محاضرته في جامعة السوربون حول (العلاقة بين الإسلام والديمقراطية)، وبعد ذلك تم نشر نص هذه المحاضرة مكتوباً على أنه من إعداد بعض الجامعيين، ثم بادر السيد الدكتور محمد سعيد بهمن پور بالإجابة عن المواضيع الواردة في هذه المحاضرة طبقاً لذلك النصّ المنشور، وبعد ذلك افتتح الدكتور سروش نقده للدكتور بهمن پور قائلاً: «ألم يكن من الأجدر بكم قبل النقد أن تسمعوا محاضرتي التي ألقيتها في جامعة السوربون بباريس، والتي استغرقت تسعين دقيقة، وعدم الاكتفاء بتلك الخلاصة الناقصة التي أعدها الجامعيون، ليغدو نقدكم أكثر نفعاً وقوة، وأقل احتمالاً للخطأ؟»، ثم أخذ بتوضيح آرائه.

ومن الواضح أن أفضل الطرق التي يمكن للدكتور بهمن پور الوصول من خلالها إلى النص الكامل لمحاضرة الدكتور سروش هو موقعه الخاص على شبكة الإنترنت، وهذا ما قام به الدكتور بهمن پور، ولكنه لم يجد هناك سوى النص الذي أعدّه الجامعيون، مما يثبت أن الدكتور سروش معترف بصحة الأفكار الواردة فيه، ويقرّ بنسبتها إليه، وإلا فهل يعني إدراجها على موقعه الشخصي غير ذلك؟!

ولكن الأهم من ذلك أنه حينما أخذ بتوضيح مراده، وبيان ما أشكل فهمه على الدكتور بهمن پور، لم يذكر إلا تلك المطالب التي وردت في تلك الخلاصة الناقصة التي أعدّها الجامعيون، مما يثبت أن النص الذي أعده الجامعيون لم يكن ناقصاً، بل كان أميناً ودقيقاً.

والذي يستعرض جميع أجوبته في مواجهة منتقديه طوال العقدين المنصرمين يُدرك أنه في غالبية هذه الأجوبة يستهل كلامه بما يوحي أن الناقدين لم يتوصلوا إلى كنه مراده؛ إما بسبب عدم قراءة النصّ بدقة؛ أو بسبب ضحالة معلوماته؛ أو لأسباب أُخرى، ثم

يدخل الدكتور سروش في توضيح آرائه، ولكنه لا يأتي بشيء جديد غير ما أدركه ناقدوه وكتبوا انتقاداتهم على أساسه، ثم يأمل هذه المرّة أن يكون الناقدون قد نجحوا في فهم كلامه!

ولذلك نلفت انتباه الذين يتابعون أفكار الدكتور سروش إلى هذه الإستراتيجية التي ينتهجها، فإنها؛ لكثرة ما يستعملها، قد تأصّلت فيه، وتحولت إلى طبيعة وسجيّة.

نظرية سروش وكلام مشركي قريش!!

بعد هذه المقدمة، وبغض النظر عن التهم التي يكيلها الدكتور سروش ضد منتقديه، فإن لبّ وعصارة كلامه في هذا البحث هو أن الكتاب الموجود بين أيدينا ونعرفه باسم القرآن ما هو إلا مجموعة من الألفاظ والعبارات التي صدرت عن النبيﷺ، وليست نازلة من عند الله بتوسط جبريل الأمين على قلب النبي. وبعبارة أكثر صراحة: «إن القرآن ليس كلام الله، وإنما هو كلام محمد»، وإن القرآن ليس كتاباً سماوياً، وإنما هو كتاب أرضي.

وليس هذا الكلام جديداً، بل هو قديم قدم الرسالة نفسها، فمنذ أن نزل الوحي على رسول الله، وبدأ بتلاوة القرآن، وإبلاغه للناس، واجهه الكفار والمعادون بإنكار كلام الله، ونسبته إلى شخص النبي محمدﷺ، معتبرين أنها أشعارٌ صادرة عن مجنون؛ ليحرفهم ويصرفهم عما كان يعبد آباؤهم وأجدادهم الأقدمون. ولم يقتصر الأمر على كفار قريش، فمنذ أربعة عشر قرناً وإلى اليوم تنقسم المجتمعات البشرية إلى مؤمن ومنكر لكون القرآن كتاباً سماوياً، وإلا لآمن جميع الناس بنبوّة محمد. وبعبارة أخرى: إن الذي يميز المسلمين ـ منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا ـ عن غير المسلمين هو أن المسلمين يعتبرون القرآن كلام الله الذي جرى على لسان محمدﷺ، في حين يذهب غيرهم إلى اعتبار القرآن كتاباً صادراً عن نفس محمد. وفي الحقيقة لا يمكن العثور على

من ينكر أصل وجود كتاب باسم القرآن، كما لا يشك أحد في أنه جرى على لسان النبي محمدﷺ، إنما الاختلاف بين المنكر والمؤمن، وبين أبي لهب وعلي عليه السلام، يكمن في أن أبا لهب كان يذهب إلى أن ما جاء به محمد من الآيات، ونسبها إلى الله، ليست سوى كلماته، في حين آمن علي عليه السلام بأن جميع ما جاء به النبي من القرآن إنما نزل عليه من عند الله تبارك وتعالى.

ولو أننا تجاوزنا أبا لهب وأمثاله ممن كان ينطلق في آرائه من خلفية عدائية حاقدة لوجدنا على طول التاريخ من كان يرى في النبي محمد شخصاً زاهداً عابداً تقياً وواجداً للكثير من الملكات والسجايا الأخلاقية، ولكن هل يكفي هذا الاعتقاد في اعتبار الشخص مسلماً؟ كلا، فلا هؤلاء المعتقدون بنزاهة محمد على المستوى الأخلاقي يدَّعون ذلك لأنفسهم، ولا المسلمون يعتبرونهم من المسلمين، وما ذلك إلا لأنهم لا يعترفون للقرآن بكونه كلام لله.

وبذلك يتضح أن الحد الفاصل بين الإسلام وعدمه هو الاعتقاد بكون القرآن كلام الله أو كلام محمد؛ ولذلك فإن الكلام الذي يقوله الدكتور سروش يعد من المسائل الأساسية والمحورية في الدين الإسلامي، بحيث لو أننا؛ لأي سبب أو مبرِّر، اعتبرنا القرآن كلام محمد فإننا نقوِّض المائز بين الإسلام وعدمه، وبعبارة أخرى: إنّ ذلك سيؤدي إلى انهيار البناء الإسلامي، وتحوله من دين إلى مذهب أخلاقي بشري، كما هو حال الكثير من المسالك الأخرى.

فهل يعي الدكتور سروش تبعات أقواله وآرائه والحكم الذي أصدره بحق الوحي والقرآن؟

من خلال تتبع الماضي الفكري للدكتور سروش نقطع بأنه مدرك تماماً لتبعات أقواله، وهذا ما سنتكلم عنه لاحقاً، أما هنا فعلينا قبل كل شيء مناقشة محتوى آرائه حول الوحي والقرآن.

كي يثبت الدكتور سروش أن الوحي منبثق من وجود النبي محمد، وأنه ليس سوى كلامه، يدخل من خلال بوابتين: **الأولى**: العرفان؛ **والثانية**: التوحيد بالمعنى الأعم، وخاصة التوحيد الأفعالي.

أما حصيلة كلامه في البعد العرفاني فهي أن شخصية النبي محمدﷺ قد بلغت من المراحل والمراتب والكمالات العرفانية درجة استحق معها الفناء والاتحاد في ذات الله تبارك وتعالى[1]، ولكي لا يُساء فهمه قال: «وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد»، وبذلك يستنتج «أن أولياء الله من القرب إلى الله والفناء فيه في درجة يغدو معها كلامهم عين كلام الله، وأمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبّه وبغضه»[2]، وقال أيضاً: «ومع ذلك فإن هذا البشر قد اصطبغ بصبغة الله، وتحلى بأوصافه، حتى ارتفعت الوسائط ـ حتى جبريل ـ بينه وبين الله، وأضحى كل ما يقوله كلاماً له، وفي الوقت نفسه فهو وحي، وهو كلام الله، وبذلك يرفض الدكتور سروش الرواية التقليدية التي ترى «النبي مجرد وسيلة، تنقل النداء الذي يصلها من خلال جبريل»، ثم يقول: «أما أنا فأرى للنبي دوراً محورياً في إبداع القرآن»، وفي ما يتعلق بالوحي «فإن شخص النبي هو كل شيء، فهو المبدع، وهو المنتج»[3].

وفي ما يتعلق بماهية الوحي من طريق التوحيد الأفعالي فإن لب كلامه أنه لا يرتاب أي موحّد في «أن كل ما يحدث في العالم إنما يقع بعلم الله وإذنه وإرادته»[4]، وكما أن

---

(١) حواره مع هوبنغ.
(٢) صحيفة كاركزاران.
(٣) حواره مع هوبنغ.
(٤) صحيفة كاركزاران.

التفاح لا يثمر إلا على شجرة التفاح، ويكون ذلك بإذن الله وإرادته، يمكن القول أيضاً: إن الوحي ينبثق من نفس النبي محمدﷺ، ولا يكون ذلك إلا بإذن الله وإرادته.

ولدى مناقشة هذه النظريات نذعن بها للوهلة الأولى، ثم نواصل البحث لنرى هل سيثبت عليها في النهاية أو لا؟! لا يخفى أنه ليس هناك من يجاري الدكتور سروش في فن الإبهام وإلقاء الكلام الذي يحتمل عدة أوجه، بحيث إنه يقول الشيء ولا يقوله، كما أنه أثناء كلامه وكتاباته يزرع لنفسه عدة مخارج، فعلى الذين يتابعون آراءه، ويسعون إلى معرفة الحقيقة، أن يدققوا في المسألة؛ كي لا ينهزموا أمام تعدد المحامل التي يشحن بها كلامه.

الإيهام والإبهام في كلام سروش حول خطأ القرآن

والمسألة التي نريد التعرض لها هنا هي (إمكان تطرق الخطأ إلى القرآن)، وهو ما يلوح من كلامه، حيث سأله الصحفي الهولندي قائلاً: «إذن في القرآن جنبة بشرية، مما يعني إمكان الخطأ في القرآن». وقد كان بإمكان سروش أن يقدم جواباً صريحاً وواضحاً عن هذا السؤال، إلا أنه بدلاً من إبداء نظريته عمد إلى إلقاء الكرة في ملعب المفسِّرين، حيث قال: «في الرؤية التقليدية لا يمكن للخطأ أن يتطرق إلى القرآن، وأما حالياً فهناك الكثير من المفسِّرين ممن يذهب إلى عصمة القرآن في المسائل الدينية البحتة فقط، من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، خلافاً للمسائل المتعلقة بهذا العالم والمجتمع الإنساني»، ثم يختم كلامه بالقول: «لا أعتقد أن النبي كان يتحدث بلغة عصره في حين كان له علم ومعرفة أخرى، بل إنه كان مؤمناً بما يقوله حقاً، فقد كانت تلك هي لغته، وكان ذلك هو علمه، ولا أتصوَّر أن علمه كان أكثر من علم أهل عصره حول الأرض والكون والجينات الوراثية، فلم يكن يعرف العلوم التي

نعرفها نحن حالياً، وهذا لا يضرّ برسالته؛ لأنه كان نبياً، ولم يكن مفكّراً أو مؤرِّخاً»[١].

وبذلك يكون سروش قد تمكن ـ دون أن يصرح بإمكان تطرق الخطأ إلى القرآن ـ من صبّ معتقده في قالب عبارات وجمل تحتمل عدة وجوه، وإلقائها في ذهن المخاطب. ويكمن الدهاء في هذا الأسلوب أنه سوف يمكّنه من الخروج من خلال الفجوات التي تركها في كلامه!

وفي جوابه للشيخ السبحاني حول (تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي) يسير الدكتور سروش على ذات النهج، فيقول في البداية: «المراد من الخطأ هي تلك الأمور التي تعد خطأً من وجهة النظر البشرية، أي عدم الانسجام مع المعطيات العلمية لدى البشر»، ثم قدم بعض التوضيحات في ذيل عنوان (تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي)، ولكن لم يتضح من خلال ذلك ما إذا كان هناك خطأ في النص القرآني بشكل حقيقي أم لا، وإن كان قد ألمح إليه! وفي الختام، وتحت عنوان (عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية)، يستعرض الدكتور سروش آراء مختلف الشخصيات، ثم يقول: «لا مفر لنا من الاعتراف بوجود عدم الانسجام ـ الشديد أحياناً ـ بين الظواهر القرآنية والعلم»، وهو يعد الآيات المشمولة لمثل هذا الحكم من (جنس العرضيات)، التي لا تدخل ضمن نطاق (رسالة النبي ونداء الدين الأصيل)، ثم يعلن بمنتهى النبل قائلاً: «يمكن غضّ الطرف عنها وتجاوزها».

وعليه يمكن تلخيص كلامه في هذا المجال بما يلي:

ما دام للنبي دور محوري في صياغة الوحي، وبما أن النبي بشر تسيطر عليه العواطف والأحاسيس والظروف المكانية والزمانية المختلفة، وبما أن علمه لا يتجاوز مستوى علوم عصره، لذلك لا يمكن إنكار تأثير عواطف النبي وأحاسيسه، وكذلك مستواه

---

(١) حواره مع هوبنغ.

العلمي، على القرآن، ونتيجة لذلك يمكن العثور على بعض الآيات المخالفة للواقع، ولكن ينبغي التسامح بشأنها وتجاوزها وعدم التركيز عليها والوقوف عندها.

نقد سروش في توظيف العرفان في بشرية القرآن وخطئه

وفي ما يلي نذكر جملة من الأسئلة التي يتعيّن على الدكتور سروش الإجابة عنها بصراحة ووضوح:

١ـ إذا كان النبي حائزاً على ما ذكره الدكتور سروش من المراتب العرفانية العالية التي جعلته «فانياً في ذات الله»، حتى أصبح كلامه «كلام الله»، وإن كل ما يقوله هو «كلامه الإنساني وكلام الله والوحي»، فكيف يمكن لهذا الكلام أن يكون عرضة للسهو والخطأ ومخالفة العلم وأمثال ذلك؟ فإننا إذا آمنا بأن كلام النبي هو عين كلام الله لم يعد هناك إمكان لورود الخطأ فيه؛ وإذا قلنا بإمكان تطرق الخطأ إلى كلام النبي لم يكن هناك من معنىً لاعتباره كلاماً لله، فهناك تناسب عكسي بين الإيمان بأحدهما وإنكار الآخر، وإن الإيمان بهما يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال عند العقلاء والمناطقة، إلا إذا كان للدكتور سروش رأي آخر في هذا المجال.

ومن جهة أخرى فإن الآيات المشتملة على المسائل العلمية أو التاريخية أو الاجتماعية قد تكون ـ طبقاً لنظرية سروش ـ عرضة للخطأ أو لمشاعر النبي والظروف المكانية والزمانية المحيطة بالنبي، وأما الآيات المرتبطة بالمسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، فليست كذلك، وهذا الكلام يفهم منه أن بعض كلام النبي هو عين كلام الله، دون بعضه الآخر، وبذلك يتبدل حكمه السابق القاضي بأن كلام النبي بشكل عام هو عين كلام الله، ويتحول إلى أن بعض كلام النبي هو عين كلام الله.

٢ـ إذا آمنا بإمكان تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء كلام النبي أو الوحي أو الآيات

القرآنية فكيف يمكننا الوثوق بصحة الجزء الآخر؟ فبعد أن ذهب الدكتور سروش في إطار تحليله للوحي وتفسيره لبعض الآيات إلى اعتبارها مخالفة للواقع كيف يمكنه الوثوق بصحة الآيات المتعلقة بعالم ما بعد الموت؟ فهل شاهد تلك العوالم ووجد الآيات التي تتحدث عنها منطبقة عليها تماماً؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى العبادات وصفات الله. وهنا نذكر مثالاً لتوضيح ذلك فنقول: لو أن عالماً في الفيزياء قال: إن بعض الآراء الفيزيائية للعالم الفلاني خاطئة، وأما البعض الآخر منها فهو صحيح تماماً، وطالبناه بالدليل على ثلاثة فليس أمامه إلا أن يقول: بما أنني عالم في الفيزياء مثله فقد درست آراءه، وأخضعتها للتجربة وفقاً لمعطيات علم الفيزياء، فثبت عندي صحة بعضها، وخطأ بعضها الآخر، وتكون هذه الإجابة معقولة ومنطقية، ولو أجاب بغيرها لكان جوابه تعسفياً وكلاماً اعتباطياً وغير مقبول بالمرة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الدكتور سروش، فإنه إذا أراد إثبات صحة بعض آيات القرآن المتعلقة بصفات الله والحياة في العالم الآخر وأمثال ذلك فليس أمامه إلا أن يقول: بما أنني بمستوى النبي محمد في معرفة عالم الملكوت والفناء في ذات الله، وقد مررت بعالم الآخرة، لذلك أُذعن بأن ما قاله محمد في هذا الخصوص مطابقٌ لما رأيته، خلافاً للآيات الأخرى التي وجدتها مغايرة لمعطيات العلم الحديث!

إن ما سيدّعيه الدكتور سروش في المستقبل لا يعلمه إلا الله، ولكنه ما دام إلى اليوم لم يدَّعِ أنه بمستوى النبي فيجدر به أن يوضح أنه قد توصل إلى وجود الخطأ في بعض الآيات المغايرة للعلم، وفقاً لمتبنّياته المعرفية والعلمية، وعليه أيضاً أن يبيّن أدواته التي مكّنته من إثبات صحة الآيات القرآنية الأخرى.

والحقيقة هي أن الدكتور سروش من خلال قوله بإمكان تطرق الخطأ إلى بعض آيات القرآن قد جعل القرآن ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ عرضة للتشكيك، وكما نعلم فقد سعى أعداء الإسلام والقرآن من خلال أُسطورة الغرانيق إلى إثبات تطرق آية

واحدة فقط إلى قلب النبي من الشيطان، ورغم أن الأعداء قد أخفقوا في سعيهم هذا إلا أنهم كانوا يعلمون حجم الفتنة التي كانت تثيرها هذه المحاولة لو كتب لها النجاح، فلو ثبت أن الشيطان قد تمكن من إقحام آية من عنده ضمن آيات الله تعالى فإن ذلك سيفتح الباب واسعاً أمام إمكانية نجاح الشيطان في إقحام آية ثانية وثالثة، أو حتى سورة كاملة، بل ولماذا لا يكون كلّ القرآن شيطانياً، ولذلك لا بد في مثل هذه الأبحاث من التدقيق في التبعات المنطقية للحكم الذي نطلقه، ويجب عدم قصر النظر على الناحية الكمية من المسألة، فإننا لو قلنا بإمكان خطأ آية واحدة أو مغايرتها للعلم، وأنكرنا قاعدة عصمة النبي، فإننا سنفتح الباب أمام التشكيك في القرآن كله!

كيف أدرك سروش حقيقة الوحي النازل؟!

٣ـ لقد تحدث الدكتور سروش، بعد اعتباره النبي هو الموجد للوحي، عن آلية هذا الوحي وكيفيته، فقال: «إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص»[١].

وأول ما يتبادر إلى الأذهان هو: كيف تأتى للدكتور سروش أن يكشف عن كيفية وآلية نزول الوحي؟ وبعبارة أوضح: كيف توصل إلى أن ما نزل من الله لم يكن هو عين القرآن وكلماته، وإنما هو (مضمون الوحي)؟ فهل صرح له النبي شخصياً بهذه الآلية مثلاً؟ أو أنه أدرك ذلك من خلال مكاشفة وتجربة مماثلة؟ ومهما كان فإنه يجدر بالدكتور

(١) حواره مع هوبنغ.

سروش أن يبيّن لنا كيف توصل إلى هذه الحقائق الغيبية والمسائل الباطنية التي لم يكن لغير النبي أن يدركها، حتى لا يضطر المخاطب إلى الإيمان بما يقوله ويدعيه دون مطالبته بدليل!

ومن جهة أخرى كيف عرف الدكتور سروش أن (المضمون) الذي تلقاهﷺ فوق مستوى فهم الناس، بل فوق مستوى الكلمات؟ فهل اطلع على كيفية ومحتوى ذلك المضمون؟ فلو ادعى شخص مثلاً بأن ذلك (المضمون) كان في غاية البساطة والسهولة ومفهوماً للجميع، إلا أن النبي قد حوله إلى نص أكثر تكلفاً وتعقيداً، فما هو جواب الدكتور سروش عن هذه الدعوى؟؛ لأنه إن سأل ذلك المدعي: من أين عرفت ذلك المضمون؟ سيقول له: من حيث عرفته أنت!

ولو سلمنا أن الدكتور سروش يعلم أن ما نزل على النبي محمدﷺ هو المضمون فقط، وأن ذلك الوحي خالٍ من أية صورة، وليس هو عين الكلمات القرآنية، وأن ذلك المضمون فوق فهم الناس، وأنه من خلال المكاشفة توصل إلى ما كان يجول في نفس النبي، حيث بادر إلى صياغة ذلك المضمون وفقاً لمعلوماته الشخصية في إطار الكلمات القرآنية، فهل يمكنه تنوير الأذهان من خلال توضيح مضمون (سورة يوسف) والوحي الخالي من الصورة التي نزل بها؟

كما يتعين على الدكتور سروش ـ ما دام يذهب إلى أن النبي يحصل من الله على وحي غير مصوَّر، فيقوم بصياغته ونظمه ـ أن يجيب على السؤال التالي، وهو كيف نجح النبي في تحويل ذلك المضمون العام في بعض الآيات فأصاب الواقع، بينما أخفق في آيات أخرى) فوقع في الخطأ وخالف الحقائق العلمية؛ بسبب تأثره بمختلف الظروف والأسباب؟! فهل كان المضمون فيها معقداً للغاية بحيث لم يتمكن حتى النبي من فهمه؟ وهنا يرد سؤال آخر: ألم يكن بإمكان الله تعالى ـ وهو يعلم مستوى فهم النبي ـ أن ينزل عليه ذلك المضمون بشكل يتناسب ومستوى مدركات النبي، كي لا يظهر في

ما بعد من يصوغ له ذلك المضمون؟!

أو ربما من الأفضل لحل هذه المشكلة أن نتصور أن ذلك القسم من الآيات القرآنية التي يزعم الدكتور سروش خلوها من كل نقص أو خطأ يقوم على المضمون العام النازل من قبل الله، وأما ذلك القسم الذي أصابه الخلل فقد ألفه النبي من عنده، دون أن يتلقى أيّ مضمون من قبل الله، ولذلك تأثّر بحالاته النفسية وظروفه البيئية!

والأهم من ذلك أنّ على الدكتور سروش أن يبيّن هذه النقطة، وهي أنه بعد أن كان ذلك المضمون العام عرضة للتأثر بمختلف الأسباب في عملية تصوير وصياغة ذلك المضمون فلماذا لم يتولَّ الله تعالى؛ للحيلولة دون الوقوع في هذه المشاكل، إنزال القرآن على نحو ما هو عليه من الكلمات التي كان يريدها من ذلك المضمون، دون ترك هذه المسؤولية على عاتق النبيﷺ؟ هل كان الله جاهلاً باللغة العربية فخوّل نبيه القيام بهذه المهمة؛ كي لا يقع في الأخطاء البلاغية المحتملة؟ وهل كان يعجز عن حفظ آياته لو نزلت من قبله على ما هي عليه من الكلمات؟ فعلى كل حال يتعين على الدكتور سروش أن يأتي بأدلة عقلية ومنطقية على تلك الأفكار.

الشعر ونظرية بسط التجربة النبويّة!!

والحقيقة أن الدكتور سروش؛ لما كان عاجزاً عن رفع مستوى فهمه وإدراكه لكُنْه الوحي، كما لا يسع غيره أن يفعل ذلك أيضاً، فهو مضطر إلى التشبث بهذه التمثيلات والتشبيهات، التي يُنْزِل النبي من خلالها إلى مستوى الشعراء، حيث يقول: «مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة والإبداع الفني بشكل عام؛ لدرك ظاهرة الوحي الغريبة والتعرف عليها بشكل أفضل»[1]. وهذا بالتحديد ما نهى عنه القرآن بشدة،

---

(١) جوابه للشيخ السبحاني.

وأكد على إنكاره صراحة، فنفى أن تكون هناك رابطة أو علقة بين الوحي والشعر، ويمكن فهم إصرار الدكتور سروش في ذهابه إلى خلاف تأكيدات القرآن، فإنه لإثبات نظريته في (بسط التجربة النبوية) مضطر إلى عقد مقارنة بين النبوة والشعر، فما هي أساليبه للوصول إلى هذه الغاية؟

يسعى الدكتور سروش في بداية الأمر إلى التلويح بأن مراده من التمثيل بالشعر هو مجرد تقريب المسألة إلى الذهن، كما نصنع كثيراً، حيث نستعين بالكثير من الأمثلة لتوضيح بعض الأمور، دون أن تكون تلك الاستعارة وذلك التمثيل هو عين موضوع بحثنا. وهكذا يفتح الدكتور سروش الطريق أمامه، إلا أننا بعد التدقيق في جميع مواطن كلامه ندرك أنه بعد تلك الخطوة الأولى يسعى جاداً إلى إثبات العلقة والعينية بين الشعر والوحي، فيقول: «فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه»، «فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة»، «إن الوحي إلهام، وهو كالتجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء»، «إن الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة»[1]. ولو أننا دققنا في هذه الكلمات لوجدنا أن الدكتور سروش لا يريد تقريب ظاهرة الوحي إلى الذهن من خلال تشبيهها بالشعر، وإنما يقول: إن النبوة نوع من الشعر، ولكنه يترقى ويبيّن بعض الفوراق بين الوحي والشعر من حيث الرتبة، إلا أنه من خلال أصل كلامه ونظريته يؤكد على أنهما حقيقة واحدة، فالوحي شعر، بل إنه يحتل الصدارة الشعرية، والشعر وحي، ولكنه في أدنى مستويات الوحي، فهما حقيقة واحدة، ولكنها تشكيكية.

يقول الدكتور سروش من خلال بيان هذه المسألة: إن مراده كشف الرموز وتوضيح سر الكلام في مجال الوحي والنبوّة، إلا أن ما يقوم به في الحقيقة إنما هو تبسيط

---

(١) حواره مع هوبنغ.

المسألة، فإنه يقول: إن الرؤية التقليدية التي يقوم فيها جبريل الأمين بمهمة الوساطة في تلقي النداء من الله وتحويله إلى محمدﷺ؛ ليقوم بنقله كما هو إلى الناس، وكل هذه الأمور مشحونة بالأسرار والمغيّبات، في حين أن الأمر لم يكن بهذا التعقيد، فالوحي منبثق من نفس النبي، كما ينبثق الشعر من نفسية الشاعر، وتنبثق القصة من نفس الكاتب. وعليه طبقاً لنظرية سروش لا يوجد في البين أي سرّ لنكون بحاجة إلى الوصول إليه واكتشاف كنهه، وإنما هو عملية مألوفة لجميع الناس، وقد تمّ تضخيمها وإضفاء حالة من السرية عليها، فكما أن المولوي وحافظ الشيرازي وغيرهما من الشعراء والكتاب والأدباء يخطر المضمون في أذهانهم أولاً (أو يلهمون)، ومن ثم يعمدون إلى هذا المضمون العام ويعملون على صياغته وتصويره بما يتوفر لديهم من استعداد وذوق وقريحة بالأسلوب الذي يعرفونه والعلم الذي عندهم، فهكذا الأمر بالنسبة إلى النبي، فإنه ينسج على ذات المنوال، وهذا كلّ ما في الأمر! وطبعاً لابد من التدقيق في هذا المجال، وعدم الانخداع بألفاظه المعسولة التي يستخدمها في الثناء على النبيﷺ، وبيان مراتبه ودرجاته، فلا شك في أن النبي قد بلغ من المراتب العرفانية درجة لم يبلغها حتى الملائكة، إلا أن الدكتور سروش يقول هذا الكلام الحق ويريد به باطلاً، فلا بد من تجريد كلامه من زخارفه، والإبقاء على جوهر موضوعه وأصله.

إنه من خلال نفي نزول النداء الإلهي بواسطة جبريل على قلب النبي، وقيام النبي بإبلاغه إلى الناس، يؤسس لقاعدة في مسألة النبوّة؛ ليفتح من خلالها نافذة لنظريته في (بسط التجربة النبوية) لجميع أبناء البشر.

وفي هذا السياق يسعى في البداية إلى تعريف (التجربة النبوية)، وكلنا نعلم أن التجربة لا تعني الأكل والنوم والقتال والكلام والكتابة وغيرها من الحالات الروحية المتنوعة؛ كالغضب والحزن والمحبة وما إلى ذلك؛ لأن هذه الأمور يشترك جميع الناس في تجربتها. وإن هذا النوع من التجارب هي التي تحدد الأبعاد البشرية في وجود النبي،

وهو ما يستند إليه النبي نفسه في التأكيد على كونه بشراً مثل الآخرين. إذاً ما معنى (التجربة النبوية)؟ لا يمكن لهذه التجربة إلا أن تعني شيئاً خاصاً جداً، بحيث إن النبي إبراهيم وموسى وعيسى ومحمدﷺ حين يتوصلون إلى هذه التجربة يصبحون من (الأنبياء)، وأما غيرهم فما داموا لم يصلوا إلى هذه التجربة لا يمكن عدّهم من الأنبياء مهما كانت مراتبهم العقلية والعرفانية. وإن هذه التجربة الخاصة ليست سوى نزول الوحي على ذلك الشخص، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

إلا أن الذي يُفهم من كلام الدكتور سروش هو أن الناس كانوا إلى اليوم يتصورون أن الوحي ارتباط خاص مليء بالأسرار، يقوم فيه ملك يدعى جبريل ـ وهو موجود بالفعل ـ بنقل كلمات وعبارات محددة من الله تعالى إلى النبي محمدﷺ، ويرى سروش أن هذا ما كان يتصوره النبي نفسه، حيث جاء في بداية مقال (بسط التجربة النبوية): «استند كبار علمائنا إلى التجربة الدينية وتجربة الوحي النبوي، وذهبوا إلى أن النبي شخص يحصل على العلوم من قنوات خاصة ليست في متناول غيره، إذاً فالمقوّم لشخصية ونبوّة الأنبياء، ورصيدهم الوحيد، ليس سوى الوحي، أو ما يصطلح عليه حالياً بـ «التجربة الدينية»، وفي هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يأتي إليه ويقذف في روعه نداءً، ويأمره بإبلاغه إلى الناس، ويحصل لذلك النبي وثوق ويقين بذلك، ويمتلك من الشجاعة ما يؤهّله للقيام بالمهمة الملقاة على عاتقه لوحده، مهما كانت الظروف والصعاب ومهما كان الثمن». من خلال هذه العبارات، وخاصة لفظ «كأنّ»، ندرك بوضوح أن ما يريد الدكتور سروش قوله: إنه في الواقع لم يأتِ إلى النبي شخص جبريل، ولم ينقل إليه كلاماً من عالم الملكوت، بل إن هذا ما كان يتصوره النبي، «حيث يرى وكأن شخصاً يأتي إليه ويقذف في روعه نداءً...».

إذا لم يكن هناك من يأتي إلى النبي ليقذف في روعه نداءً فما هي (التجربة النبوّية)

إذن؟ حاصل كلام الدكتور سروش في هذا الشأن هو أن هذه التجربة ليست سوى انبعاثة عرفانية يقوم النبي إثرها ببيان كلمات وأمور، وهي التي نعرفها كآيات للقرآن، وبذلك سيتحول الوحي في نظرية الدكتور سروش من كونه حقيقة خارجية إلى إرهاصات داخلية، حيث جاء في كلام الدكتور سروش قوله: «لو أنني قلت بعدم اختلاف الداخل والخارج من وجود النبي، فذلك لأن الموحدين الحقيقيين يرون حضور الله في وجود النبي وخارجه بنفس النسبة، فليس هناك من فرق بين نزول الوحي على النبي من خارجه أو انبعاثه من داخله، فهل الله خارج وجود النبي؟! وهل النبي بعيد عن الله؟!»[1].

وإذا آمنا بنظرية الدكتور سروش فإن كل إنسانٍ يمكنه أن يخوض تجربة عرفانية، ويمكنه تدوين هذه التجربة بما يمتلكه من قريحةٍ شعرية أو تبحُّرٍ في الصناعة الأدبية، وعليه يمكن لجميع الناس خوض هذه (التجربة النبوية).

بسط التجربة النبوية أم نفي التجربة النبوية؟!

وعليه نصل بذلك إلى نتيجة ما سمّاه الدكتور سروش في نظريته (بسط التجربة النبوية)، فإنها في حقيقتها ليست سوى (نفي التجربة النبوية) وإنكارها، فعندما يغير الدكتور سروش مفهوم الوحي من ارتباط خارجي بين السماء والأرض، كما هي الرؤية التقليدية، التي يتوسط فيها ملك مقرب، مثل: جبريل، ويحولها إلى انبعاثة عرفانية نفسية للنبي، فعندها لا تعود المسألة شيئاً خاصاً ندعوه (النبوة)؛ لنتحدث بعد ذلك عن (التجربة النبوّية)، ويفتح الطريق أمام (النبوّة العامة)، التي سيتمكن الدكتور سروش بعدها من ادعاء النبوّة لنفسه، ويقدم ديوان شعره للناس بوصفه وحياً، دون

---

(١) جوابه للشيخ السبحاني.

أن نتمكن من الإنكار عليه، وفقاً لهذه النظرية! وذلك حينما يدعي أنه قد بلغ مرتبة عالية في العرفان، وقد فني معها في ذات الله، واتحد معه، حتى ألهمه الله مضامين عامة، يمكن رؤيتها في أشعاره ومقالاته! بل يمكن لجميع البشر ادعاء ذلك، دون أن يكون هناك أية إمكانية للإنكار عليهم، وفقاً لتحليل الدكتور سروش، وبذلك يمكن أن يكون لدينا حالياً من الأنبياء بعدد سكان الكرة الأرضية، يؤمن كل واحد منهم بأنه نبي، وفقاً لنظرية سروش، ولا بأس إن كفر به الآخرون ما دام هو موقناً وعالماً بنبوته بالعلم الحضوري، وإذا كنت نبياً ينبعث الوحي من داخلي فما هي حاجتي إلى اتّباع وحي موسى وعيسى ومحمد الداخلي أيضاً، فكل واحد يتبع وحيه، فكما أنهم قد خاضوا تجربتهم النبوية، فقد خضتها مثلهم سواء بسواء!

وإذا كانت نتيجة (بسط التجربة النبوية) أن نحصل على أنبياء بعدد أفراد البشرية فمعنى ذلك هو عدم وجود نبيّ أصلاً، وإن الذين ادّعوا النبوة ـ طبقاً للرؤية التقليدية ـ ما هم إلا كغيرهم من البشر، غاية ما هنالك أنهم أكثر روحانية وشاعرية! ولذلك فإن المعنى الحقيقي الكامن وراء نظرية (بسط التجربة النبوية) ليس سوى (نفي التجربة النبوية)، ونسف النبوّة من أساسها.

هذه هي الغاية والهدف الذي كان الدكتور سروش منذ سنوات يتعقبه، وها هو الآن يتعقبها بشكل أكثر وضوحاً وصراحة، ففي عام ١٣٧٤ هـ ش، كتب مقالاً جاء فيه: «أليست الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، وعليه لم يأتِ الدين ليوحّد التجارب الإيمانية لدى الناس؛ لعدم إمكان ذلك أساساً، فلدينا تجارب دينية بعدد أبناء البشر؛ إذ لكل شخص تصوّر عن الله، وبعبارة أكثر عرفانية: إن الله يتجلى لكل شخص بنحو من الأنحاء، فكل هذه التجليات محترمة، وقد أقرّها الدين». ومنذ ذلك الحين أدرك الذين دققوا في هذه الكلمات أنها تعود في جذورها إلى نفي النبوّة، فإذا كان كل تصور عن الله، وكل تجربة دينية محترمة ومقبولة، فهل تبقى هناك من حاجة إلى بعث الرسل؟ وأيّ حقّ

خوّل موسى عليه السلام إحراق عجل السامري بعد أن تجلى الله فيه للسامري وأتباعه؟ وهل هناك من مبرر لتحطيم اللات وهبل والعزى من الآلهة التي حظيت بمكانة مقدسة في التجربة الدينية التي خاضتها قريش، حيث اعتبروها من الطرق الكثيرة الموصلة إلى الله تبارك وتعالى؟ وحتى مع افتراض وصول النبي محمدﷺ في تجربته الدينية إلى بعض النتائج فهل جاء الدين ليوحّد بين التجارب الدينية لدى البشر؟!

ثم ذهب الدكتور سروش إلى أبعد من ذلك، فبعد أن قام في مقال (بسط التجربة النبوية) بنفي هذه القرآنية الواضحة والصريحة، حيث قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ المُبِينِ**﴾ (التكوير: ٢٣)، وهكذا الآيات الأولى إلى الثامنة عشر من سورة النجم، أضاف قائلاً: «يرى النبي وكأن شخصاً يقترب منه»، وها هو يعوّم مسألة الوحي النبوة، ويهبط بها إلى مستوى الإلهام الشعري، أي نفس تجربة الدكتور سروش الشخصية وتطبيقها على الوحي والنبوّة، حيث تظهر المراحل النهائية لنظريته في نفي أصل النبوة.

كان مشركو قريش يدعون النبي (شاعراً مجنوناً)، وها هو الدكتور سروش يصفه بذات التهمة، ولكن بأسلوبٍ مبطَّن، بالثناء المهذب الذي يصل به إلى رتبة (ملك الشعراء)، ولكننا إذا تجاوزنا الإطار تبقى النتيجة المنطقية واحدة، وهي نفي النبوة في الحالتين، وقد قال تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُونَ**﴾ (التوبة: ٣٢).

شطحيات سروش

هل كفر سروش أم أخطأ؟

أ. محمد نصر الأصفهاني[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الالبَابِ﴾ (الزمر: ١٧ـ١٨).

إن من الصعاب المستعصية في مجال الدين والعرفان، وحتى الفلسفة، بل والعلم أحياناً، هو البعد عن الفهم العرفي، والاختلاف في مجال التخاطب بين المتكلم والسامع، الأمر الذي يعرقل الوصول إلى فهم الحقيقة، ويعطي ذريعة بيد المنافقين والذين في قلوبهم مرض، ويوفر لهم فرصة في الانقضاض على خصومهم وهذا بالتحديد هو ما ابتلي به سقراط والحلاج والسهروردي وغاليلو وآخرون. وإن شطراً كبيراً من النزاعات المحتدمة بين المحدّث والمتكلم، والفيلسوف والمتكلم، والعارف والفيلسوف، والفقيه العارف والفيلسوف، والأصولي والإخباري، عبر تاريخنا

(١) باحث في الدراسات المذهبية النقدية، ومختصّ بعلوم القرآن والعقيدة.

وثقافتنا، وما يتبع ذلك من تكفير واتهام بالإلحاد ومحاولات القضاء على الخصوم، يتم عبر الاستفادة من هذه الذرائع. وان الحوار الذي أبداه الدكتور سروش مؤخراً وردود الفعل المختلفة التي أعقبت هذا الحوار شاهدٌ على ذلك.

إن تحمّس سروش وهيامه بالنبي الأكرمﷺ قلما نجد له مثيلاً في هذا الوقت، وفي مجتمع يدعي جميع أفراده وصلاً به، ومن المدهش أن يتهم سروش بإنكار الوحي والنبوّة ومخالفة القرآن بسبب شطحياته بشأن الوحي والنبوّة والتي تتطلب بحثاً ونقاشاً طويلاً.

إفشاء الحقيقة خطيئة المستنيرين!!

إن الذنب الذي اقترفه سروش هو إفشاؤه الأسرار عند من لا يحفظها. ولا بد من التذكير بأن هذه المعضلة لم يسلم منها حتى الإمام الخميني، الذي لا يدانيه أحد في مقامه وتأثيره الاجتماعي، فحينما يعتبر الإمام قبل الثورة كافراً ونجساً، ويعمد إلى تطهير الإناء الذي يشرب منه ولده، بسبب تعرضه لبحوث غير متداولة في الحوزة، مثل: العرفان والفلسفة، بل حتى وهو في هرم السلطة، بوصفه قائداً للثورة، يمنع من قبل المتشددين في الحوزة من مواصلة تفسيره للقرآن في إذاعة الجمهورية الإسلامية؛ لتعارضه مع النهج والرؤية الرسمية في الحوزة العلمية، فلا غرابة من أن يواجه سروش هذا الهجوم الواسع من قبل القريب والبعيد، ويتعرّض لشتى التهم. وقد علق الإمام الخميني في الإجابة عن الاعتراضات التي وجّهت إلى تفسيره في الحلقة الأخيرة: «إن الاختلافات التي تحدث أحياناً بين العلماء يعود سببها أحياناً إلى عدم إدراك بعضهم لغة البعض الآخر، إذ لكل فئةٍ لغتها الخاصة بها...، يتلخص جوابي في عدم رفض الجميع... ، فلا يذهبن بكم الظن إلى أن كل من تفوه بجملة عرفانية هو كافر بالضرورة....، إن من الإجحاف أن نحرم أنفسنا من بعض وجهات النظر...، ولو أنه

صدر عنا مثل هذه العبارات ـ على سبيل الاحتمال ـ لا تقولوا: ها قد عدتَ لمثل هذه الكلمات من جديد؛ إذ لا بد من إعادتها»[١].

كان الإمام الخميني ﷺ ينصح بضرورة فتح هذا الباب، إلا أن الضغوط كانت من القوّة والشدّة بحيث اضطر في النهاية إلى عدم مواصلة تفسيره.

هذه الحقيقة المأساوية ماثلة في مجتمعنا الديني، ولا بد أن يأتي يوم لتغييرها؛ إذ كيف يرفع المجتمع الديني شعار ثورة البرمجيات، ولا يطيق سماع الكلمات المخالفة. ولماذا لا يبادر المخلصون من الخبراء في المعارف الدينية إلى بيان الحلول لمثل هذه العُقد والمشاكل، حتى يتمكن المفكرون من بيان آرائهم بحرية كاملة، بعيداً عن دوائر الخوف، لنشهد انتعاش وازدهار العلم والحضارة الإسلامية في مجتمعنا؟

تعدّد دوافع المعارضين للدكتور سروش

وطبعاً لا بد من أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار، وهي أن دوافع المعارضين للتفكير الحرّ لا تنطلق بأجمعها من الشعور الديني والبحث عن الحقيقة، كما نلاحظ ذلك في التيارات المناهضة لرؤية الدكتور سروش، حيث لم تكن ردود الأفعال على وتيرة واحدة، وقد رسم المخالفون أهدافاً وغايات مختلفة في إبداء مواقفهم تجاهه؛ فهناك غيارى على الدين حقيقة، ولكنهم يتبنون المفهوم التقليدي والرسمي، فلا يطيقون أقواله، وردوا عليه بتكرار الأجوبة المعهودة؛ وهناك من يشكون من عقدة الطموح، وبرغم أن أكثرهم لا يفهم ما يعنيه الدكتور سروش، انتهجوا إستراتيجية ضرب الجذور والأسس التي تقوم عليها نظرية الإصلاح الديني، ظناً منهم أن ذلك يوفر عليهم ضرب الطبقات الوسطى والخارجية لهذا التيار، فعمدوا إلى طرح هذا البحث

(١) الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد: ١٠٦ـ١١٨ـ١٢٤، انتشارات طباطبائي، قم، بي تا.

العلمي في وسائل الإعلام وإثارة الدهماء بغية الوصول إلى أهدافهم السياسية؛ أما المجموعة الثالثة فهم الذين يصطادون في المياه العكرة، وبرغم افتقارهم إلى الفهم الصحيح لما يقوله سروش، بل لا يرون ضرورة لفهم مراده، وجدوا في هذه الأجواء القاتمة فرصة لهم للتظاهر بالحماس والغيرة الدينية في مهاجمة شخص أعزل، عسى أن ينالوا حظوة وشيئاً من حطام الدنيا.

ومهما كان فإن التهم وشحن الأجواء وتوتيرها لا يؤدي إلا إلى تشويه الحقيقة، فحتى لو نجحت هذه السياسة في إسكات سروش ستظهر في زمان ومكان آخر على لسان شخص آخر، وتنكأ الجراح مرّة أخرى، وربما سيكون ذلك على يد من لا يحمل أدنى غيرة على الدين.

ما أقلّ الذين ينشدون الحقيقة، فوضعوا كلمات سروش في رقعة الإمكان، وسعوا إلى تحليلها علمياً، واعتبارها فرصة لكشف الحقيقة، أو إبطال نظرية معرفية.

وفي هذا الإطار نعمد في ما يأتي إلى تبويب ادعاءات سروش التي صدع بها مؤخراً، مع ذكر الأدلة التي ساقها في هذا المجال، والفرضيات، ونقد ومناقشة آرائه، عسى أن نصل بذلك إلى الحقيقة، كما أشار إلى ذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام حيث قال: «اضربوا بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب»[1].

يمكن تقسيم الكلمات التي صدرت مؤخراً عن سروش إلى أربعة مدعيات:

١ـ الوحي هو الإلهام.

٢ـ تشبيه الإبداع النبوي بالإبداع الشعري.

٣ـ تدخل النبي في أمر الوحي.

٤ـ إمكان الخطأ في مجال الوحي.

---

(١) غرر الحكم: ٤٤٢.

كيف فهم المسلمون حقيقة الوحي؟

بما أن محور جميع البحوث المطروحة من قبل سروش ومخالفته تعود إلى (حقيقة الوحي) فلن يغدوا بالإمكان الحكم بحيادية ما لم يتم توضيح هذه المسألة.

وقد طرحت أقوال مختلفة في مختلف الثقافات الإسلامية حول بيان حقيقة الوحي. ولذلك سنعمد هنا إلى دراسة هذا المصطلح في المجال الأدبي والقرآني والكلامي والفلسفي العرفاني.

كان (الوحي)، يطلق في الثقافة العربية السابقة على الإسلام على نوع من الارتباط الخفي والسريع بين شخصين، أحدهما مؤثر؛ والآخر متأثر، ويمكن لهذا الارتباط أن يتم عبر المشافهة أو الكتابة أو الإشارة.

إن أهم ما يحدد معالم الوحي القرآني هو ماهية الارتباط الرسالي، وقد عبر القرآن بالوحي عن الارتباط الخفي القائم بين الله والإنسان، وبين الله والمخلوقات، وبين الملائكة والبشر، وبين الشياطين فيما بينهم[١]، وبين الشيطان والإنسان[٢]، وبين الإنسان والإنسان[٣].

وإن أهم استعمال للوحي في القرآن هو النداء الخفي الخاص بين الخالق ومخلوقاته، ومن هنا أطلق على ارتباط الله بالملائكة[٤]، والسماوات[٥]، والأرض[٦]، والنحل[٧]،

---

(١) ﴿يوحي بعضهم إلى بعضٍ زخرفَ القول غروراً﴾ (الأنعام: ١١٢).

(٢) ﴿إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ (الأنعام: ١٢١).

(٣) ﴿فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيّاً﴾ (مريم: ١١).

(٤) ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة﴾ (الأنفال: ١٢).

(٥) ﴿وأوحى في كلّ سماءٍ أمرها﴾ (فصلت: ١٢).

(٦) ﴿بأنّ ربك أوحى لها﴾ (الزلزلة: ٥).

(٧) ﴿وأوحى ربّك إلى النحل﴾ (النحل: ٦٨).

وبعض عباده المخلصين والصالحين[١]، والأنبياء[٢]، أنه وحيٌ.

أما في مصطلح المتكلمين من المسلمين فالوحي يختص بالنبي، وعد الوحي إلى غيره بسبب الاختلاف الماهوي للمتلقين مختلفاً. فالمتكلمون إنما يرون الارتباط بين الله وعباد مخلصين له لحمل أعباء الرسالة والنبوّة «وحياً»[٣]، واستعملوا لغير ذلك عناوين أخرى، فارتباط الله بالملائكة عبّر عنه بـ «الوحي الوظيفي»، وارتباطه بالجمادات بـ «الوحي التكويني»، وارتباطه بالحيوانات بـ «الوحي الغريزي»، وارتباطه بأوليائه بـ «الإلهام»، وارتباط الناس فيما بينهم، والشيطاين فيما بينهم، بـ «الإلقاء الخفي»[٤].

وفي الرؤية الكلامية لأمثال: ابن خلدون، أو العلامة الطباطبائي، عُدّ الوحي شعوراً خفياً ومجهولاً[٥]، لا يمكن لغير الأنبياء الوصول إلى كنهه.

وفي مصطلح الفلاسفة يُعدّ الوحي نوع استعداد بشري، يحصل عليه الفرد بالتدريج، من خلال بلوغ النفس مرحلة التجرّد الكاملة، بعيداً عن الانغماس في الشهوات الجسدية، وعندها ستنكشف له جميع العلوم على نحو إجمالي[٦].

يرى الفارابي وابن سينا والملا صدرا وغيرهم من الفلاسفة أن العقل الفعال للعالم الروحاني هو الذي يمدّ يده نحو البشرية لرفعهم إلى العالم الأعلى، وبذلك فقد جعلوا

---

(١) ﴿وإذ أوحيتُ إلى الحواريين﴾ (المائدة: ١١١). ﴿وأوحينا إلى أمّ موسى﴾ (القصص: ٧).

(٢) ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات﴾ (الأنبياء: ٧٣).

(٣) جعفر السبحاني، الإلهيات والمعارف الإسلامية: ٢١٨ ـ ٢٢٦، انتشارات شفق، ١٣٧٠؛ ومحمد تقي مصباح يزدي، راهنما شناسي: ٢٢، مركز مديريت حوزة علمية قم، ١٣٦٧.

(٤) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أو شرح عقائد الصدوق: ٩٩ ـ ١٠٠، منشورات الرضي، قم.

(٥) الطباطبائي، الشيعة في الاسلام: ١٤٠، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٧٤.

(٦) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٦١، مؤسسة نشر اسلامي.

من العقل الفعال والروح الأمين وروح القدس وعالم الملكوت شيئاً واحداً»[١].

ويرى الفلاسفة أن الإنسان الكامل المتجرِّد يتواصل مع العقل الفعال، ويحصل منه على الحقائق، وأنه بهذا الوحي أو الإلهام يبلغ مرتبة النبوّة والإمامة أو الرئاسة؛ ليكون واسطة بين العقل المجرَّد الفعال والمخلوق غير المتكامل[٢].

وقد تمّ تقرير مفهوم الوحي في مصطلح العرفاء ـ بنحوٍ مختلف عنه في مصطلح الفلاسفة والمتكلمين، حيث إن العرفاء ـ وانطلاقاً من رؤيتهم حول الاتصال والاتحاد في العالم ـ لا يحملون التفكيك الظاهري بين الله والإنسان، ويرون الكون حقيقة متكاملة ومرتبطة ببعضها.

ويرون أن الوحي هو اتصال واتحاد، وليس انتقال، ويستدلون لذلك بالاتحاد الشهودي بينهم وبين الله، وآيات، من قبيل: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾، و﴿وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾. وهم بهذا الشهود لا يرون أي شيءٍ ـ بما في ذلك الوحي ـ منفكاً ومنفصلاً عن الله، بل يعتبرون كل شيءٍ شعاعاً من نور الحق، ولا يمكن أن ينفصل عنه[٣].

كما يرى العرفاء عدم استثناء الإنسان من هذه القاعدة الارتباطية والاتحادية، فقد قال الإمام الخميني، بشأن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، «ثبت أن الله لا يخلو منه مكان[٤]، فلا بد أن يكون المراد من الآية ما هو أعمق من ظاهرها، وان الله موجود بين الإنسان وقلبه، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾

---

(١) أبو نصر محمد الفارابي؛ السيد جعفر سجادي، سياسة المدينة الفاضلة ١٣٦:٢، سازمان چاب وانتشارات، ١٣٧١.

(٢) أبو نصر محمد الفارابي؛ السيد جعفر سجادي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة طهوري، ١٣٦١.

(٣) تفسير سورة الحمد: ٨٧.

(٤) تفسير سورة الحمد: ١١٠.

(الأنفال: ٢٤).

وعليه فالوحي عند العارف هو حالة استشعار وجود الله في القلب، والذي يحكي عن نوع اتحاد بين نفس الإنسان النورانية والوجود الأسمى الذي هو منشأ هذه النورانية.

إن الوحي من وجهة نظر العرفاء غير قابل للتوضيح والتبيين، حسيّاً أو عقلياً، وعليه فإن اختلاف المتكلم والفيلسوف والعارف يكمن في أن المتكلم والفيلسوف ـ من خلال اعتبارهم الوحي أمراً خفياً ـ يقفون عند هذا الحد، في حين يواصل العارف مشواره، ويرى إمكان بيان الوحي بشكل أوضح لا يتوصل إليه المتكلم والفيلسوف؛ بسبب خشبية استدلالاتهم، وأدلتهم الحسّية والعقلية.

واتخذ إقبال اللاهوري؛ بتأثير من الفكر العرفاني، موقفاً عرفانياً في تفسير الوحي، حيث قال: «إن أسلوب استعمال كلمة الوحي في القرآن يثبت أن الوحي من خصوصيات الحياة، إلا أنها خصوصية تختلف بحسب المراحل المختلفة لتكامل الحياة، فالنبتة التي تنمو في تربتها بحرية، والحيوان الذي يتكامل بغية الانسجام في محيط حياته، والإنسان الذي يتوصل إلى إدراك جديد عن عمق الحياة، كلّها تمثل حالات مختلفة للوحي»[1].

وكما لاحظنا فإن هناك آراء مختلفة حول حقيقة الوحي، ولا يمكن الحكم على صحة أو بطلان بعضها دون القيام بدراسة ونقد مباني هذه الآراء، وعليه إذا أردنا أن نحكم على آراء الدكتور سروش بشأن الوحي علينا قبل كل شيء أن نتعرّف على المباني والفرضيات التي يتبناها، ومن ثم نعمد إلى نقد نظرياته وافتراضاته من خلال نقد مبانيه.

---

(١) محمد إقبال اللاهوري؛ أحمد آرام، إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٤ـ١٤٦، كتاب بايا، بي تا.

مقارنة بين الوحي والإلهام

لقد أراد الدكتور سروش من خلال اعتباره الوحي إلهاماً إلى رفع الفوارق بين النبي وغيره من أفراد الإنسانية المتسامين، وإخراج الوحي من كونه أمراً بعيد المنال، فما هو مدى صحّة هذا الافتراض؟

لقد استعمل القرآن الكريم الوحي للأنبياء ولغيرهم، فالله تعالى يوحي إلى أم موسى عليه السلام ويظهره على السيدة مريم العذراء عليها السلام، ولم يكن هذا الارتباط حسياً، وإنما هو قلبي، وقد استعملت نفس هذه العبارات بالنسبة إلى الأنبياء الآخرين، مثل: إبراهيم، وموسى، ونبينا صلى الله عليه وآله، واعتبر القرآن الوجود العيني للوحي إلقاءً من قبل الله تبارك وتعالى، حيث قال: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦). وأن مهبط الوحي هو قلب النبي، وأن هذا الإنزال يقوم به الروح الأمين على قلب النبي، حيث قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤)، وأن النبي يقوم بحفظ ما ينزل على قلبه ولا ينساه ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلاَ تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦)، وأن النبي يصدّق بما ينزل عليه، قال تعالى حكاية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: ١١).

وفي رواية: إن الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وآله وقال: كيف يأتيك الوحي؟ فقال صلى الله عليه وآله: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقوله»[1].

فإن صحّت هذه الرواية فهناك نوعان من نزول الوحي على النبي: أحدهما من جنس الكلام؛ والآخر صوت يحلّ النبي رموزه فيدرك معناه.

ويبدو من ظاهر روايات الشيعة أن المرتبطين بالله ثلاثة، وهم: الرسول؛ والنبي؛

(١) تاريخ ابن خلدون، ١: ٩٨، دار إحياء التراث العربي، بي تا.

والمحدث، ولكل واحد منهم مرتبة من مراتب الارتباط بعالم الغيب؛ فالرسول هو الذي ينزل عليه جبرائيل، فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه؛ وأما النبي فهو الذي يرى في منامِهِ، نحو: رؤيا إبراهيم عليه السلام ونحو ما كان يرى رسول الله صلى الله عليه وآله من أسباب النبوّة قبل الوحي والبعثة؛ وأما المحدّث فهو الذي يحدّث فيسمع ولا يرى، وقد كان الأئمة عليهم السلام محدثين[1]. وفي رواية عدّ سليمان عليه السلام محدثاً[2]. وقد صرح القرآن برؤية مريم العذراء لشخص الملك، وتكلمت معه، رغم أنها لم تكن نبياً ولا رسولاً ولا إماماً.

إذاً فالنصوص الدينية لا تأبى أن تكون هناك مراتب للارتباط بالغيب، وإمكان ذلك لغير الأنبياء أيضاً.

وقد فسّر المتكلمون هذه الآيات بأن وحي الله للأنبياء على نحوين: مباشر؛ وغير مباشر. وفي المباشر يلقي الله الوحي على قلب النبي ويفهمه محتواه من دون واسطة، وأما الوحي غير المباشر، الذي يتم عبر الواسطة، فهو على نحوين أيضاً؛ فتارةً يَكون من قبيل الرؤيا الصادقة وأحياناً يتمثل في شيءٍ مثل النار، يوصل الكلام والنداء إلى النبي، كالرؤيا التي رآها إبراهيم عليه السلام للتضحية بإسماعيل عليه السلام، أو الصوت الذي سمعه النبي موسى عليه السلام من قلب النار؛ وأحياناً يصل الوحي إلى النبي بواسطة الرسل والملائكة، مثل: جبرائيل عليه السلام حيث خاطب النبي بقوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ**﴾ (العلق: ١ـ٢).

وقد ذكر المتكلمون في بيان كيفية الوحي انه لا يشابهه شيء من كلام البشر، وأنه رمزيّ، ولكنهم لم يقدموا إجابة شافية، وتركوا الموضوع مسكوتاً عنه.

---

(١) الكليني، أصول الكافي ١: ١٧٧.

(٢) الطوسي، رجال الكشي ١٩، ح ٤٤، جامعة مشهد، ١٣٤٨.

أما الفلاسفة فلا مانع عندهم من تقريب الوحي، وتشبيهه بالكفاءات البشرية، بل يسعون جاهدين إلى تقديم تفسير معقول لظاهرة الوحي، واكتشاف نقاط الاشتراك، بينه وبين المعارف الأخرى، ومن هنا اعتبروا الوحي قريباً من الإلهام أو التجارب النفسية والباطنية والمدركات الذهنية للأفراد الاعتياديين، ويعتقد الفارابي وابن سينا وغيرهما أن النبوة نوع من الاستعداد الإنساني الذي يحصل عليه بفعل تكامل قواه الإدراكية والتحريكية، فحينما تبلغ النفس الإنسانية الناطقة إلى غايتها من ناحية الإحساس والتخيل والتعقل، تتصل مع عقلها الاكتسابي المتكامل بالعقل الفعال، فيبدأ بفهم المعقول بقلبه، ثم يعمل خياله القوي على اجتذاب التعقل فيجسد الملك في خياله، وفي المرتبة الثالثة يعمل إحساسه القوي إلى تحويل الخيال إلى حسّ، فيسمع النبي صوته، وفي اعتقادهم أن هذه النتيجة مغايرة لكلام المخلوق الذي تتلقاه الأذن أولاً، ثم ينتقل إلى المخيلة، ثم يناله العقل، فمن وجهة نظر الفلاسفة تستحقّ النفس الناطقة إذا بلغت الكمال العقلي والسمو الأخلاقي خلافة الله على الأرض[١].

ويربط ابن خلدون ماهية النبوّة برؤيته للإنسان في موقف مؤيد للفلاسفة، فيذهب إلى عدم انفكاك مدركات النبي عن بشريته، حيث قال: «فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملاكية، ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من اللمحات، ليعود بعد ذلك إلى المدارك البشرية لحكمة التبليغ، وهذا هو معنى الوحي والخطاب ومحاورة الملائكة. والمعارف التي يحصل عليها النبي في هذه الحالة من جنس الرؤية التي لا يتطرق إليها الخطأ والوهم، وان معلوماته فيها مطابقة للحقيقة الذاتية؛ لانكشاف حجب الغيب عنهم، وبعد مفارقة هذه الحالة والعودة إلى عالم البشرية، يكون قد حصل لهم الشهود، ولا ينفصل هذا الانكشاف

---

(١) ابن سينا، الشفاء من الإلهيات: ٥٤٦ـ٥٥٧، الفصل السابع.

عنهم»[١].

وخلافاً للمتكلمين يرى العرفاء للوحي مثيلاً في كلام البشر، إذ يرى العرفاء حقيقة الوحي والمكاشفة واحدة، وهي الاتصال بما وراء الحجب وكنه الوجود وشهود عالم الحقيقة[٢]. وذكر القيصري، في مقدمته على فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي: «بإمكان كل فرد أن يغدو ولياً، كما أن النبي إنما يكون ولياً ثم يبعث بالنبوّة والرسالة، وذهب ـ تبعاً لابن عربي ـ إلى أن الإلهام مفهوم عام، وأن الوحي مندرجٌ تحت هذا المفهوم، فقال: (الوحي) من خواص (النبوّة)، و(الإلهام) من خواص (الولاية). إن باطن النبوة ولاية تشمل جميع المؤمنين الصالحين، الذين لا يخشون أحداً إلا الله[٣].

يذهب هؤلاء إلى أن التجربة الباطنية، أو المكاشفة العرفانية، قريبة من تجربة الأنبياء، بل تفوقها. ويرى ابن عربي الولاية أو معرفة الله أساساً لجميع المراتب المعنوية، وأن جميع الرسل والأنبياء أولياء، وفي رأيه أن الصفة الخاصة لكلّ ولي هي (المعرفة)، والمعرفة علم باطني يلقى في القلب بطريقة خاصة، وأن هذا العلم الباطني يختلف عن الوحي من ناحية المحتوى؛ وذلك لارتباط الوحي بالمسائل التشريعية، ومحدود بزمان ومكان خاصين، وقد تنقطع النبوّة والرسالة، أما سلسلة الولاية فلا تنقطع أبداً. ويرى ابن عربي أيضاً أن الوحي أو العلم الشرعي يحصل عليه الرسول من ملك الوحي، في حين أن العلم بالباطن إنما يحصل عليه الولي من المعين الفياض للفيض المعنوي، المتمثل في روح محمد، أو (الحقيقة المحمدية)، فالمبدأ الأساس في الوحي للأنبياء والأولياء هو (الحقيقة المحمدية) التي لا ربط لها بالخلقة السابقة للنبيﷺ، بل هي عقل إلهي

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٨٧٠ـ٨٧١، محمد بروين كنابادي، شركت انتشارات علمي فرهنگي.

(٢) السيد جلال الدين آشتياني، شرح مقدمة القيصري: ٦٢٠ و ٦٢١، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠.

(٣) المصدر السابق ٥: ٨٦٩.

موجود قبل وجود آدمعليه السلام[١].

وعليه يظهر من القيصري أن لكلٍّ من الوحي والإلهام مراتب، وأن هناك أربعة فروق أساسية بين الوحي والإلهام، وهي:

١ـ الإلهام ينتقل من دون واسطة، في حين أن الوحي يفيض على النفس النبوية عن طريق شهود الملائكة.

٢ـ الإلهام مجرّد كشف معنوي، في حين أن الوحي مكاشفات تتضمن الكشف المعنوي.

٣ـ الإلهام من خصائص أهل الولاية، أما الوحي فمن خصائص النبوّة.

٤ـ الإلهام ليس شرطاً في التبليغ، في حين أن الوحي شرط فيه[٢].

وأما عند إقبال اللاهوري فلا فرق من ناحية الكيفية بين التجربة الباطنية والتجربة النبوّية[٣]، ويرى أن التجربة الباطنية أو الدينية حالة من الشعور ذات بعد معرفي، ولا يمكن انتقال محتواها إلى الآخرين إلا على نحو حكمي[٤]. ويذكر للتجربة العرفانية والنبوية (التجربة الباطنية) خمس خصائص مشتركة:

١ ـ التجربة الباطنية المباشرة والعينية كالمعارف الحسيّة.

٢ ـ إن التجربة الباطنية كاملة، وليست مجزَّأة، ولا فرق فيها بين الشخص والشيء في الذهن والخارج.

٣ ـ إن التجربة الباطنية هي بيان لحظة يتحد فيها حامل التجربة مع آخر، ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وهذا الآخر وجود متعالي ومحيط بكل شيء، وإن الاتصال بهذا الآخر

---

(١) ابن عربي، شرح فصوص الحكم ١: ٧٤ـ٧٥؛ أبو العلاء العفيفي، نصر الله حكمت، انتشارات إلهام، ١٣٨٠ش.

(٢) شرح مقدمة القيصري: ٥٩٠ ـ ٥٩١.

(٣) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٦.

(٤) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٣٤.

تترتب عليه ردود فعل تكمن في تلبية ندائه.

٤ ـ إن محتوى التجربة الباطنية غير قابل للشرح والتفسير لأنه أقرب إلى الشعور منه إلى المعرفة، فلا يمكن إدراك ذلك الشعور عقلاً حتى لو تمّ توضيحه بالكلمات. إن الشعور والفكر أنحاءٌ ثنائية ثابتة ومتغيرة لعامل واحد يُشكل التجربة الباطنية.

٥ ـ إن الحالة الباطنية سريعة الزوال، ولكنها تترك آثارها بقوّة وعمق، وإن النبوي منها مفعم بمعانٍ للبشرية لا يمكن إحصاؤها، وإن الذي يميز التجربة الرحمانية من الشيطانية هو الثمار دون الجذور[1].

وقد ذهب إقبال اللاهوري في بيان الاختلاف بين التجربة النبوية والشهود العرفاني إلى ما ذكره ابن خلدون من الميل إلى العودة وبسط التجربة النبوية، حيث قال: يمكن تعريف النبوة على أنها إدراك باطني تنزع فيها (التجربة الاتحادية) إلى الامتلاء، والبحث عن فرص لتفسير مفردات الحياة الاجتماعية من جديد، أو منحها شكلاً جديداً، يعثر فيها النبي على ذاته، ويظهر في مرحلة تاريخية، وقال: إن للقلب اشراقة باطنية، وإن مدركاته ـ كسائر التجارب الواقعية الأخرى ـ قابلة للتأويل والتفسير والنقد، وإن النبي الأكرمﷺ كان أول ناقد للتجربيات الباطنية[2].

وبذلك ندرك أن اعتبار الوحي إلهاماً من قبل سروش وإن لم يتفق مع مصطلحات المتكلمين، ولكنه منسجم مع المواقف الدينية الأخرى.

ما المائز بين الوحي والشعر و...؟

يذهب الدكتور سروش إلى اعتبار الإلهام ذا مراتب كثيرة، تشمل وساوس

---

(١) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠.

(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٤؛ راجع: أصول الكافي، الحديث الثاني، باب حقيقة الإيمان واليقين، في ما يتعلق بحارثة ومشاهداته.

الشيطان، وتجارب الفنانين والشعراء والعرفاء، وإن تجربة الأنبياء تقع في ذروة الإلهام وأعلى مراتبه. ويرى أن الوحي ليس (شعوراً خفياً)، وإنما هو (فن خفي). ممّا أثار استياء بعض، ودعاه إلى القول بأنّ السيد سروش يعتبر النبي شاعراً، والقرآن شعراً.

بعد بعثة النبي الأكرم وظهور الدعوة وجد المشركون القرآن مخالفاً لمعتقداتهم العامة، ومتعارضاً مع مصالحهم، ومن هنا اتهموا النبي بالجنون، ونسبوا القرآن إلى الشعر والكهانة[١]. وقد ذكر ابن هشام في سيرته أن الوليد بن المغيرة، وهو ممن تثنى له الوسادة في أساليب البيان العربي، أنكر أن يكون القرآن شبيهاً بأقوال الكهان أو الشعراء؛ لعدم تناغمه مع أيٍّ من الأوزان الشعرية، ومع ذلك فإن حلاوته وفصاحته، التي هي من خصائص الشعر، تجتذب الجميع[٢].

وقد نفى القرآن أن يكون مضمون الوحي من شعر الشعراء أو سجع الكهان أو أقوال مجنون، قال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ﴾ (الحاقة: ٤١)، ولكنه سكت عن وجود مشابهة بين كيفية مضمون الوحي للشعر والكهانة والفن.

وقد سعى المتكلمون حفاظاً على قداسة الوحي إلى تمييز ساحة القرآن عن سائر الظواهر البشرية الأخرى، كي لا يقعوا في الخطأ الذي وقع فيه أعداء النبي فنزل القرآن بذمهم، ولذلك فقد أحجموا عن مقارنة الوحي بسائر الأمور القريبة منه، وكشف أوجه التشابه بينهما.

وذكر ابن خلدون أن هذه القابلية وهذا الاستعداد إذا كان متوفراً عند بعض الأفراد بشكل كامل وجب أن يكون هذا الاستعداد موجوداً عند غير الأنبياء أيضاً، ولكن

---

(١) الأنبياء: ٥ و٣٧؛ والصافات: ٣٦.

(٢) سيرة ابن هشام ١:٢٤٢، رفيع الدين إسحاق الهمداني، انتشارات دانشگاه طهران، بنياد فرهنگ إيران، ١٣٥٩.

بدرجة أقل ورتبة أدنى. وقد ذهب إلى أن الكهانة تشغل واحدة من هذه المراتب الدنيا[١]، وأن هناك شيئاً من الإدراك النبوي عند الكهان، حيث قال: «... ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات، لأن وحيه من وحي الشيطان، وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة، ليشتغل به عن الحواس ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجس في قلبه عن تلك الحركة، والذي يُشيّعها من ذلك الأجنبي، ما يقذفه على لسانه، فربما صدق ووافق الحقّ، وربما كذب»[٢].

كما يذهب ابن خلدون إلى اعتبار الرؤيا قريبة من الوحي؛ إذ يعتبر الرؤيا حالة تعتري النفس الناطقة عند تجردها عن الموارد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية، فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً وغير جلي فإنه يحتاج إلى تعبير، وقال: أما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملاكية المحضة، التي هي أعلى الروحانيات، وهو عندما يُعرّج على المدارك البدنية، ويقع فيها ما يقع من الإدراك، شبيهاً بحال النوم شبهاً بيّناً، ولأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزءٌ من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوة»[٣].

ذهب الدكتور سروش في المقابلة التي أجراها معه مراسل الإذاعة الهولندية إلى اعتبار الوحي إلهاماً، أو شبيهاً بالتجارب التي يخوضها الفنانون والشعراء والعرفاء، وقد أضاف أن النبي يخوض هذه التجربة على مستوى أكبر ومرتبة أعلى.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ١: ١٨٧.

(٢) مقدمة ابن خلدون ١: ١٨٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون ١: ١٩١ ـ ١٩٢.

وقد كان كلامه بحيث يفتح آفاقاً واسعة أمام الموافقين والمخالفين، لإمكان تفسير عبارة «على مستوى أكبر» إلى مراتب مختلفة؛ فالذين ينظرون إلى كلماته بسوء ظن وريبة فهموا من كلامه أنه لا يفرق بين الوحي والشعر، واتهموه بالكفر وإنكار القرآن. وقد سأله مراسل صحيفة (كارگزاران) انطلاقاً من هذه الرؤية قائلاً: يحكى أنكم تنكرون رسمياً نزول القرآن من عند الله، وترونه كلاماً بشرياً لمحمد، فهل هذا صحيح؟! فأجابه قائلاً: ربما كانوا يمزحون في ذلك، أو أنهم يضمرون ـ والعياذ بالله ـ غايات سياسية وشخصية، ونسأل الله أن يكونوا أساؤوا فهم مرادي، وإلا فإن العارف بالولاية الإلهية العامة وقرب أولياء الله منه تبارك وتعالى، وخَبر تجربتهم الاتحادية، لا يسعه الإنكار بمثل هذه الصراحة.

كما أوضح الدكتور سروش مراده في جوابه عن رد الشيخ السبحاني، فقدّم بهذه الإجابة قراءة جديدة عن ظاهرة الوحي، فقال: «يتلخص كلامي في أن بالإمكان إدراك ظاهرة الوحي المبهمة من خلال الاستعانة بظاهرة الشعر (أو بالإبداع الفني بشكل عام)؛ لكونها أكثر وضوحاً، وذلك على مستوى التصّور فقط. ألم يذكر الغزالي أن بالإمكان إدراك ظاهرة الوحي عن طريق الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية؟ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ﴾».

لا إشكال في تشبيه الوحي بالشعر والكهانة والرؤيا لتوضيح المعنى وتقريبه إلى الأذهان، إذا كان وجه الشبه يكمن في الكلام الموزون، والاستفادة من صناعة الأدب في المشبه والمشبه به، أو بيان حالة الشبه بين الوحي والرؤيا في حدوث الاتصال بعالم غير مادي، إلا أن ما يهدف إليه الدكتور سروش يذهب إلى أبعد من ذلك، فإن اعتبار كون وجه الشبه بشرياً لا يمكن قبوله بسهولة، ولقد ذكر الدكتور سروش في إيضاح كلامه: «إن الشعر بوصفه إبداعاً فنياً سامياً يختلف اختلافاً كبيراً عما كان يجول في أذهان أمثال أبي جهل وأبي لهب، وإن الاستفادة من الظواهر الأدبية لتقريب معنى الوحي

لايقلل من شأن القرآن، ولا يرفع من مكانة أبي لهب! وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى اعتبار الوحي (شعوراً خفيّاً)، وأرى أن التعبير بـ (الفن الخفي) أنسب. وهذا هو مكمن المشكلة، فان الشعر إبداع يقوم به الشاعر، فهل يقوم النبي بعمل في تكوين الوحي؟ هذا ما يرد عليه الدكتور سروش بالإيجاب.

ويبدو أن مشابهة الشعر والوحي عند الدكتور سروش، تكمن في ثلاثة أمور:

١ ـ المضمون المجرد عن القالب الإلهامي.

٢ ـ قولبة الكلام بالاستفادة من الإبداع البشري.

٣ ـ السجع والوزن واستعمال الصناعة الأدبية في القرآن.

وإن الفصل بين المضمون والقالب، وهما الأصلان الأولان اللذان افترض الدكتور سروش أنهما يستدعيان مناقشة جديدة في رقعة التفكير الديني.

دور النبي في الوحي بين الفعل والانفعال

يدور السؤال المهم حول بنية كلام الله، وكيفية (نزوله)، وهل يتدخل النبي في صياغته؟ نعلم أن الله تبارك وتعالى ليس له تعيّن ولا حدّ محدود، وعليه ما هي الآلية التي ينزل بها كلامه ووحيه إلى البشر؟ فهل هناك واسطة أو وسائط في البين أو أن ذلك يتمّ من دون واسطة؟ وإن كان هناك واسطة فمن الذي يصوغ هذا المضمون في قالب اللغة والثقافة والظروف التي يعيشها النبي ﷺ؟ فهل يتدخل شخص النبي في هذه الصياغة، أو ليس له من دور سوى الانفعال؟

ليس هناك من يشكّ في أن منشأ القرآن من الله تبارك وتعالى.

وهناك آيات كثيرة في القرآن تصرح بصدور القرآن عن الله وأنه كلامه، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦).

وفي ما يتعلق بوجود الواسطة وعدمها يقول القرآن: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ

إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١).

وفي ما يتعلق بعدم الواسطة نجد القرآن ساكتاً؛ إذ لم تتضح كيفية الحجب في ما يتعلق بدورها في عملية الوحي، فمثلاً: حينما يشهد النبي موسى عليه السلام النارَ يفهم منها حقيقة ما، فهل هذه النار مادية ومحسوسة للجميع، أو أن الذي يفهمه موسى مجرد صوت مفهوم أو معنىً ومضموناً من قلب النار؟

وفي ما يتعلق بالوحي بواسطة الرسول، الذي هو جبرائيل، أقصى ما قيل هو أن موضع هبوطه هو قلب النبي، وأن هذا النزول قد تمّ عبر روح أمينةٍ على قلب النبي صلى الله عليه وآله، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤)، ولم تتضح كيفية رؤية النبي للملاك بقلبه، ولسنا نعلم أيّ شيءٍ يتم إلقاؤه على قلب النبي الأكرم، ولكن ما نعلمه هو أن جميع هذه الوسائط مؤتمرة بأمر الله، ولا ينزل على قلب النبي إلا ما يريد الله نزوله، ولا يحدث أدنى دخل أو تصرف خلافاً لإرادة الله، والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما هو الشيء الذي يلقيه الله أو جبرائيل على قلب النبي بالتحديد؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تخرج عن واحدةٍ من الصور الآتية:

١ ـ تكوين مضمون النداء من قبل الله، وصبّه في قالب لغة القوم، وما هم عليه من الثقافة والمعتقدات والأهداف، وإرساله إلى النبي.

٢ ـ إن ما يلقى على قلب النبي هو مجرد المضمون واللب وجوهر المعنى، ثم يقوم النبي بصياغته في قالبه اللفظي.

بعبارة أخرى: حينما يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ هل دور الصياغة العربية يقوم به الله تبارك وتعالى مباشرة، أو جبرائيل، أو شخص النبي؟ ولبّ السؤال: هل يمكن للنبي بوصفه بشراً أن يضطلع بدور الأسباب الطبيعية والمادية للوحي؟ وهل

تجربة النداء في مستوى فهم النبي هي نفسها في مستوى فهم عامة الناس؟ أو أن ما يتم إنزاله إنما يكون في مستوى فهم مَنْ خاطبه الله، وإن النبي في ذلك شبيه بالولي والعارف الذي يحول ما ينزل عليه بنحو يتلاءم وفهم مخاطبيه، ويناسب مستوى عقولهم البشرية، في قالب اللغة والثقافة والمذاق؟

وإذا كان الجواب بالنفي أو الإثبات، يرد تساؤل آخر مفاده: إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم:٤). فإن كان النبي ينقل القرآن فهل يأتيه تفسيره وبيانه من خارج ذاته أو انه هو الذي يقوم ببيانه وتفسيره؟

وقلما تعرض العلماء ـ أعم من الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والعرفاء ـ إلى هذه الجزئيات، وأشبعوها بالبحث والتحقيق؛ إذ يذهب المتكلمون إلى أن القرآن على هيئته الموجودة حالياً قد نزل من عند الله على رسوله دون أي تغيير أو تصرف في شكله ومحتواه، وأن النبي قام بدوره بنقله إلى الناس دون تدخل أو تصرف.

والدليل على ذلك ظاهر الآيات التي تدل على أن القرآن نزل على هذه الهيئة، إلا أنهم لم يشرحوا كيفية تقبل القلب للصوت والألفاظ ومعانيها، وأغلقوا باب البحث باعتبار أن الوحي أمراً خفياً؛ كما أن المتكلمين يحجمون عن بيان وتوضيح دور النبي، ووجوده من عدمه، في مسألة الوحي.

ومهما كان فقد ثبت عند المتكلمين أن النبي ليس له أدنى تدخل في الوحي؛ لأن أي تدخل من قِبله ـ حتى لو كان من منطلق عصمته، وكان تدخله جزئياً ـ سيؤثر في مجموع الوحي والقرآن، ولن يمكن وضع حدّ لهذا التدخل.

وقد أشار الإمام الخميني من زاوية عرفانية، ومال بنحوٍ من الأنحاء، إلى تدخل النبي وتصرفه في نزول الوحي، فقد قال ضمن تفسيره لسورة الحمد على نحو عابر: «إن القرآن حقيقة ... يجب أن تنزل إلى المرتبة الدنيا والنازلة، وحتى إذا دخلت في قلب

رسول الله تكون قد تنزلت مرة أخرى حتى أمكن لها دخول قلب النبي، ولا بد لها أن تنزل من ذلك الموضع لتكون على مستوى فهم الآخرين»[1]، ولم يدخل سماحته في كيفية ومقدار دور التنزل من ناحية النبي، ولكنه قال بوجود تنزلين، وذلك على مستويين للقرآن، ودليله على ذلك اختلاف مستوى الفهم بين النبي وسائر أفراد الناس.

وقد ذهب الدكتور سروش إلى ما يشبه كلام الإمام الخميني، حيث إنه يقول: إن وظيفة النبي تكمن في إعطاء المضمون صورة كان يفتقدها، ليتمكن من وضعها في متناول الجميع؛ إذ لا يمكن تقديم هذا المضمون على الهيئة التي نزلت من عند الله، وذلك لأنها فوق مستوى فهمهم، بل هي فوق مستوى الكلمات. ويرى أن للنبي دوراً محورياً في إعادة صياغة كلام الله، وبذلك يتضح أن الدكتور سروش يذهب إلى أن دور النبي يكمن في صياغة الوحي ووضعه في قالب بشري، وهذا ما يحتاج الدكتور سروش في إثباته إلى دليل.

يبدو أن الدكتور سروش في عرض أدلته يسير على نهج العرفاء، في أن بلوغ الإنسان الكامل عند بلوغه مرتبة الفناء، وحينها تزول عنه الصبغة البشرية، ويتخذ صبغته الإلهية بأمر مقدس ومطلق بنحو من الأنحاء، وعند العودة تتخذ كلمات الله الكامنة في مسامعه، والتي تلقاها على نحو غير بشري، قالباً بشرياً، ليتمكن من نقلها إلى أولئك الذي لا يسعهم خوض تجربته.

قال الدكتور سروش: إن هذا الإلهام يَنبع من (نفس) النبي، وإن (نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يمتاز من سائر أفراد الإنسانية في أنه أدرك إلهية هذه النفس، وانتقل من القوة إلى مرحلة الفعلية، واتحدت نفسه بذات الله، وإن أولياء الله من القرب

---

(١) تفسير سورة الحمد: ٩٣.

منه والفناء فيه حتى غدا كلامهم عين كلام الله، وأمرهم ونهيهم وحبهم وبُغضهم عين أمر الله ونهيه وحبّه وبغضه، لقد كان النبي الأكرم بشراً، وقد قال تعالى حكاية عنهﷺ: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَراً رَّسُولاً﴾ (الإسراء:٩٣)، إلا أن هذا البشر في الوقت نفسه قد اتخذ صبغة إلهية، وإن الوسائط ـ بما فيها (جبرائيل) ـ قد خلت بينه وبين الله حتى غدا كل ما يقوله هو كلامه الإنساني وكلام الوحي الإلهي في وقت واحد، ولم يعد بالإمكان التفريق بينهما.

يقع كلام الله أو الوحي، أو التجربة الدينية في مصطلح الدكتور سروش[1]، في وادٍ، والطبيعة البشرية للنبي والقالب اللفظي للكلام في وادٍ آخر. وقد رأى الدكتور سروش، تبعاً لمولوي والفلاسفة، وجود اختلاف ماهوي بين الساحة الإلهية والبشرية؛ إذ لا وجود في الساحة القدسية للكم والزمان والمكان.

وقد عمد الدكتور سروش إلى تصنيف محدد للأدوار بين (الأمر القدسي)، و(الأمر غير القدسي)، الذي هو من خصائص البشرية، والصنف الأول من صنع الله، والصنف الثاني من صنع الوسيط بين السماء والأرض، وهو رسول اللهﷺ، وتكون حصيلة الصنعين، التي هي الوحي والقرآن، إنجازاً إلهياً وبشرياً في آن واحد.

قال الدكتور سروش: «أرى محمداً رسول الله عاشقاً، مبدعاً، مملوءاً صدره بالتجربة الروحية، نافذ البصيرة، مفعمة روحه بوجود الله، فغدا كل ما يراه ويقوله إلهياً، ويرى الإنسان والكون حالاً فيه وصائراً إليه، ثم يعود إلى الناس مبتهجاً بهذا الكشف النبوي ليشاركهم تجربته، ويجتذب الأرواح الظامئة إليه، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

إن تصوري لتلك الرابطة، التي هي (أقرب من حبل الوريد)، يكمن في ميتافيزيقية

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوى ٣: ٣، مؤسسة فرهنگي سروش.

القرب والوصال، على نحو النفس والجسد، وببيان أوضح مثل الفلاح والشجرة، إذ يقوم الفلاح بزرع البذرة، وتقوم الشجرة بإفراز الثمرة، ولا تخرج كل ثمرة من كل شجرة، فشجرة التفاح لا تثمر غير التفاح، وان هذه الثمرة مدينة في كل ما تحتوي عليه، من عطرها، وشكلها، والفيتامينات، والأملاح، إلى الشجرة التي أخرجتها، والتي زرعت في أرضٍ مخصوصة، واستقت من نور وغذاء وهواء خاص، وطبعاً لا يخرج زرعها ولا ثمرها إلا بإذن ربّها، ولا يشكّ الموحِّدون في ذلك، بل إن وجود الشجرة هو عين أمر الله وإذنه».

الدليل الآخر الذي يتمسك به الدكتور سروش هو ما ذهب إليه المتكلمون من الشيعة والمعتزلة، والمستنيرون الجدد من أهل السنة، فقال: ألم يقل الحكماء، وفي مقدمتهم صدر الدين الشيرازي: إن كل حادث مسبوق بالمادة والمدّة (وإن كل حادث إنما يوجد في ظروف مادية وزمانية خاصة)؟ فكذلك حادث الوحي المحمدي قابل للحدوث في ظروف مادية وتاريخية خاصة وإن لتلك الظروف مدخليه كاملة في صياغة الوحي، وتلعب دور العلة الصورية والمادية للوحي. ولا بد من الالتفات إلى أن المسألة تفوق اللفظ والمعنى، وتشمل الصورة وعدمها، وإن اللفظ أحد أنواع الصور، خلاصة القول: إن ما يأتي به محمدﷺ هي المحدوديات (العلمية والوجودية والتاريخية وما إلى ذلك) مما لا يمكن التنصّل عنه لكل مخلوق.

إن دليل سروش الفلسفي والكلامي في هذا الموضوع غير تام؛ إذ لا تنافي بين خلق القرآن وما يراه المخالفون، لأن الحدوث مفهوم مشكك، يمكن أن يكون مؤيداً لرأيه من أن المراد هو خلق القرآن على غير صورة، وتخويل النبي مهمة تصويره، كما يمكن أن يكون خلقاً للفظ والمعنى الذي لا يكون للنبي من دور فيه سوى الوساطة.

وعلى كل حال فإن نظرية الدكتور سروش في هذا الموضوع تقضي بتحويل دور النبي في ما يتعلق بالوحي من الانفعال التام إلى التأثير والفعالية اللائقة بالإنسان

الكامل، وتستعرض قابلية الإنسان العميقة، وبذلك يحل بعض رموز الوحي وأسراره.

وأهم إشكال يرد على هذه النظرية يكمن في أنها تحمل المحدوديات البشرية على الوحي، وتجرّده من قداسته، وهذا ليس بالأمر الهيّن أوالقليل.

إمكان تطرّق الخطأ إلى النبي

إن الدكتور سروش بذهابه إلى بشرية بعض نتائج الوحي قد فتح باب إمكان طرو الخطأ في مضمون الوحي والقرآن، وهو ما سعى المسلمون على الدوام إلى نفيه ولا يزالون، وهو ما أكد عليه القرآن في الكثير من آياته، مما يقوم على نفي كل أنواع الخلل في الوحي، وعليه اتباعه بشكل مطلق: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ﴾ (يونس:١٠٩)، وعندما لم تنزل آية على رسول الله كان المشركون يقولون للنبي: ما سبب امتناعك عن الإتيان بجديد من الآيات، انطلاقاً من تصورهم أن النبي هو الذي يختلقها، فقال تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُواْ لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف:٢٠٣)، وانطلاقاً من هذا التصوّر كان هناك من يطالب رسول الله بتغيير بعض الآيات لينسجم كلام الله مع رغباتهم، فقال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس:١٥). وغاية ما قام به الله عز وجل من تأييد لنبيه في مواجهة اتهامات خصومه أن قال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٢ـ٤)، وقال في دفع شبهة كونه من عند غير الله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (هود:١).

وعلى كل حال إذا تمكنا بشقّ النفس من تفسير هذا النوع من الآيات، وقلنا: إن مراد الله من الوحي في جميع هذه الموارد هو مضمون الوحي المجرد عن الصورة، وقلنا: إن صياغة النبي للوحي إنما تكون بإشراف من الله تعالى وإذنه وان الله يمهد السبيل في ذلك لرسول الله ﷺ، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

(الدخان: ٥٨)، وقد أمضى الله ما قام به رسوله بقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، إذا أمكن لنا ذلك بصعوبة فكيف يمكن لنا أن نفسر قالب الوحي البشري المحدود؟ وبعبارة أخرى: إذا خولنا النبي بوصفه بشراً أن يصوغ الوحي فكيف يمكننا تجنيب الوحي محذور المحدودية البشرية، وكيف يمكننا أن نملأ الجرّة بماء البحر؟

إن الدكتور سروش يدرك جيداً النتائج المترتبة على كلامه، وهو ملتزم بها، وقال صراحة: إن شخصية النبي وما يعتريها من تغير في أحوالها وأوقاتها منعكسة بأجمعها على القرآن، وان النبي يقوم بنقل هذا الإلهام باللغة التي يتقنها والأسلوب الذي يعرفه والصورة والعلم الذي حصل عليه من عصره ومحيطه.

هذه هي بشرية الوحي من وجهة نظر سروش، والتي تفتح الباب أمام تطرّق الخطأ إلى الوحي، وهنا يكمن أخطر ما في هذه النظرية، ويقول: إن الرؤية التقليدية تمنع وقوع الوحي في الخطأ، أما حالياً فيتجه الكثير من المفسرين إلى عصمة الوحي في المسائل الدينية الصرفة، من قبيل: أوصاف، الله والحياة بعد الموت، وأسس العبادة فقط، ويميلون إلى إمكان خطأ الوحي في ما يتعلق بمسائل الكون والمجتمع الإنساني، وليس من الضروري أن يكون ما يذكره القرآن عن الوقائع التاريخية وسائر الأديان وسائر الموضوعات العملية الأرضية صحيحاً، ويستند هؤلاء المفسرون إلى أن وقوع هذا النوع من الأخطاء في الوحي والقرآن لا يؤثر في نبوّة النبي؛ لأنه إنما يتكلم على مستوى فهم الناس في عصره، ويخاطبهم بلغة عصره.

ونحن نقول للسيد سروش: إن لنا رأياً آخر؛ إذ نقول: لا نتصور أن النبي قد تحدث (بلغة عصره) بعد أن كانت علومه مستقاة من مصدر آخر.

قال الدكتور سروش: كان النبيﷺ مؤمناً بما يقول، وقد كانت تلك لغته وفكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون والإنسان يفوق أبناء جيله وعصره، كما أنه لم يكن لديه العلم المعاصر، وهذا لا يؤثر في نبوته؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن مهندساً أو

مؤرخاً.

إن الدليل الذي يعتمده السيد سروش هو أنه لم يرد في القرآن أن الله علمّ نبيه كافة العلوم، ولم يدّع ذلك النبيﷺ لنفسه، وليس هناك من يتوقع من النبي الإجابة عن جميع المسائل العلمية، ابتداءً من الإلهيات والروحانيات إلى الطب والرياضيات والموسيقى والفلك، مضافاً إلى أن الله تعالى يأمر نبيه بأن يقول: ﴿ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﴾، وفي عقيدة الدكتور سروش إن جاذبية الوحي المحمدي ليست في تلك المتشابهات، وإنما هي في سورة مثل الحديد، التي تسمى بالحديد، والحال أن نسيجها من (الحرير)، وقد وصفها الغزالي بـ (حلية القرآن). وكذلك في الله ويوم القيامة والإيمان والإنفاق والجهاد والخشوع وما إلى ذلك، مما قرن بين الصلابة والمحبة، وتكفي منه صيحة، مثل: **﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ﴾**، لتحريك الأرواح وتأجيج شعلة الإيمان في الصدور.

أين مرسى سفينة سروش؟!

يتصور بعضٌ أن سروش يعتزم من خلال هذه الأفكار إلى اجتثاب جذور الإسلام، وإضرام النار في بيدر إيمان الشباب؛ وهناك من قال بأنه هناك من يعمل على تحريكه من قبل أعداء الإسلام بلا شعور منه؛ وهناك من يراه منزلقاً في منحدر حادّ بعيداً عن الإسلام، هذا والقرآن يدعونا إلى حمل المسلم على الصحة، والعمل على إيجاد محمل لما يقوله بقدر الإمكان، قال تعالى: **﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ الْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾** (النساء: ٩٤)، خصوصاً بالنسبة إلى شخص مثل الدكتور سروش، الذي لا تخفى إنجازاته في خدمة الفكر الديني في تاريخنا المعاصر.

ويبدو لنا أن السيد سروش قد سلك هذا الطريق بنوايا خيّرة ورؤية إصلاحية؛ بوصفه متنوّراً دينياً، لغرض حل معضلة التعارض بين الإسلام التقليدي والفكر

المعاصر، حتى وإن كان ذلك على حساب بعض الأذواق والمشارب التي لا يروقها مثل هذا التوجه، فهو يفصل بين الجوانب المعنوية والغيبية والعبادية، التي تمثل جوهر الدين وذاته، وبين الجوانب الاجتماعية والسياسية، التي هي بمثابة القشور والأعراض في الدين، حتى لا يؤثر كلامه سلباً في أمور الدين العبادية والغيبية، وتبقى هذه المساحة بمنأى من الخطأ، ويكون في الوقت نفسه ناجحاً وموفقاً في حلّ التعارض القائم بين العلم والدين، والدين والحياة الاجتماعية، والدين وحقوق الإنسان.

إن اختلاف الدكتور سروش عن سائر المختصين في مجال الأمور الاجتماعية أنهم يفضلون السكوت وعدم الخوض في الموضوع، أو يسعون إلى حل المشاكل العديدة في الرؤية التقليدية للدين بالأحكام الثانوية ومصلحة النظام، ورغم اعتقادهم بأن حلال الله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، دون أن يتحدد بزمان أو مكان، إلا أنهم من الناحية العملية لم يطبّقوا من الأحكام الشرعية سوى الأحكام الثانوية والحكومية المؤقتة، التي ترتبط بزمان ومكان خاصين، وطبقوها على نطاق واسع من أمور الحياة، فيجب أن يقال لهم مثلاً: إذا كان حكم الله في القرآن أبدياً وغير مقيّد بزمان ومكان فيجب قطع يد السارق، فلماذا عطلتم هذا الحكم؟ هل حكمكم هذا عدم قطع السارق في الظروف الراهنة مؤقتٌ؟ فإذا كان كذلك فعليكم تحديد زمن انتهاء هذا الحكم. ألم يكن ما صرّح به الإمام الخميني في أواخر حياته، من أنه لا يمكن إدارة المجتمع بالاجتهاد المصطلح، إشارة إلى وجوب التفكير الجاد في هذا الشأن؟ أليس من الأجدى أن نفكر بحل جذري بدلاً من الاستدراك على أحكام الله بتأبيد الأحكام الثانوية، لتغدو أطول عمراً من أحكامه الأبدية، وأن نقدر من سلكوا هذا الطريق الشائك بدلاً من أن نعمل على تخطئتهم وتشويه سمعتهم؟ إن الحلّ الذي يراه سروش هو القول بان هذا النوع من الأحكام المتعلقة بالأمور الاجتماعية وحقوق

الإنسان ليست أحكاماً دائمة، بشرط أن لا يكون في ذلك مخالفة لله وجرأة على رسوله، إنّه يقول صراحة، ودون أن يكون في كلامه جرأة على محبوبه، أو أن يتهمه ـ كما فعل البعض ـ بالتمويه، وأنه ﷺ رغم علمه ببطلان هذه الأمور إلا أنه تمادى في ذلك مغتنماً جهل الناس، وإنما يقول: إن رسول الله ﷺ بناءً على علمه قد صاغ الوحي الإلهي وشرح للناس أحكام الله الاجتماعية، وعليه يحتمل أن لا يكون ذلك الحكم أو الموضوع منطبقاً على عصرنا الحاضر.

ومع ذلك لا تخلو رؤية الدكتور سروش من الإشكال؛ فإنه يعتقد في هذه النظرية أن هناك اختلافاً بين لؤلؤ الوحي وصدفه، وذاتيّه وعرضيّه، وعليه أن يجيب عن الكثير من الأسئلة، ومنها:

السؤال الأول: ما هو المعيار الذي يساعدنا على التفكيك بين لؤلؤ الدين وصدفه؟ إذ هناك الكثير من الآراء المطروحة في هذا المجال، فقد ذكر ابن خلدون والفيض الكاشاني وإقبال اللاهوري آراء مختلفة في هذا الشأن.

والسؤال الثاني: مع وجود التداخل الوثيق والمتشعب في مسائل الوحي السياسية والاجتماعية بالأمور التي يراها السيد سروش أساسية وجوهرية في الوحي، مثل: الله، ويوم القيامة، والإيمان، والإنفاق، والجهاد، والخشوع، والزهد، والعبادة، فما هو المعيار الذي يساعدنا على التفكيك بين الأمور التي يمكن فيها الخطأ والأمور التي لا تقبل الخطأ في الوحي؟

والسؤال الثالث: إذا كان الجانب البشري والقابل للخطأ يؤثر في جزءٍ من كلام الله فما هي الضمانة في أن تقتصر هذه الأخطاء على السماوات السبع، ورجم الشياطين، وما إلى ذلك من الأمور التي ترونها من عرضيات الدين؟ ولماذا لا تنسبون خطأ التصوير إلى أجزاء الوحي الأخرى، كالذاتيات؟ فما هو الفرق بين تصوير الوحي من قبل

الإنسان في الأمور العملية والاجتماعية وتصويره في أمور الوحي الجوهرية؟ فهل يخلع النبي في هذا المجال رداء بشريته ويرتديه في المجال الآخر؟

وعلى كل حال هذه أسئلة أساسية يتعين على الدكتور سروش إذا أراد إتمام نظريته وإخراجها في صيغتها النهائية أن يجيب عنها.

سروش لم يعد مصلحاً دينياً

الشيخ علي رضا قائمي نيا[1]

ترجمة: السيد حسن علي مطر

مدخل

لم أعثر في كلام الدكتور سروش على جديد، وإن كان فحوى الكلام مختلفاً إلى حدٍّ ما، حيث بدا أكثر وضوحاً وصراحة، ولكن ليس هناك شيءٌ جديد، حيث سبقه إلى ذلك بعض المثقفين، من أمثال: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وقد تأثر سروش بأمثال هؤلاء العلماء.

وقد سبق للدكتور سروش أن ذكر هذه الأمور في كتاب «بسط تجربة نبوي»، ولذلك لا نرى شيئاً جديداً.

إن ما يدعيه سروش من أن لكلامه جذوراً في القرون الوسيطة من التاريخ

---

(١) باحث في فلسفة الدين والكلام الجديد، رئيس قسم نظرية المعرفة في مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، كانت له مساهمات عديدة في نقد نظريات عبدالكريم سروش.

الإسلامي، ما هو إلا قراءة خاطئة للتاريخ، حيث لم يظهر ـ ولو عالم واحد من علماء الفريقين ـ طوال التاريخ الإسلامي من قال بأن ماهية القرآن ليست إلهية، وإنما كان الاختلاف حول أمور أخرى، وحتى المعتزلة، الذين هم أصرح من الأشاعرة في هذا المجال، كانوا يذهبون إلى نزول القرآن من عند الله تعالى، وعليه فقد كان هناك إجماع إسلامي عبر التاريخ على أن القرآن الكريم هو كلام الله.

وقد كان الاختلاف في كلمات القرآن، هل هي كلمات الله تبارك وتعالى بعينها، أو هي كلمات تفوّه بها النبيﷺ، أو هي كلمات جبرائيلعليه السلام، وكانت هذه الآراء الثلاثة هي المطروحة، إلا أن الجميع يتفق على أن مضمون القرآن من الله، واختلفوا في طريقة أداء هذا المضمون في إطاره اللفظي.

وقد ذهب جميع العلماء المسلمين طوال التاريخ إلى كون القرآن معجزة، وهذا ليس أجنبياً عن المضامين القرآنية، ولذلك بذلوا دقة عالية في تحاليلهم القرآنية، فلو كان القرآن كلام النبي لم تكن هناك حاجة إلى النظر للقرآن بمثل هذه الرؤية، واعتباره معجزة، فالقرآن إنما يكون معجزة بوصفه كلام الله.

الجذور والخلفيات المسيحية لأفكار سروش

إن لأفكار سروش جذوراً مسيحية، وهذا شيءٌ لا يمكن إنكاره، إذ يختلف في أفكاره حتى عن أفكار نصر حامد أبو زيد وأركون، حيث يذهب الدكتور سروش إلى القول بأن ماهية الوحي تجربة دينية، وتعود جذور هذه العقيدة إلى أديان مثل المسيحية، دون الإسلام، الذي يولي (الكلمة) أهمية كبيرة جداً في عملية الارتباط بالله تعالى.

خطأ المستنيرين في عدم التمييز بين الشهود والتجربة الدينية

هناك خطأ كبير يرتكبه المستنيرون، فإنهم حيث وجدوا العرفاء قد ذهبوا إلى اعتبار

الوحي نوعاً من الشهود، ذهبوا إلى كون الشهود نوعاً من التجربة الدينية في حين أن التجربة الدينية مصطلح مستحدث، وإنما تظهر أهمية التجربة الدينية فيما لو خفّ بريق الارتباط الكلامي وضعف المفهوم الديني.

وعليه فقد حصل خلط بين رأي العرفاء وموقف المستنيرين، حيث ذهبوا إلى اعتبار الشهود تجربة دينية.

مضافاً إلى أنّ الكثير من كلمات العرفاء يلوح منها أن بإمكان العارف بلوغ مقام النبوّة، مما أدى إلى حدوث خلط لدى المستنيرين، فتصوروا أن بإمكان كل شخص أن يبلغ مقام النبي، وينزل عليه الوحي، في حين أن الوحي مفهوم منحصر على إرادة الله، وليس هو داخل في مجال اختيارات الإنسان، وليس بوسع العارف مهما بذل من جهد أن يبلغ مرحلة ينزل عليه الوحي فيها.

عندما نقارن كلمات الدكتور سروش بأقوال نصر حامد أبو زيد نجد أقوال نصر حامد أقرب إلى السنة الإسلامية من كلمات سروش وذلك لما لكلمات سروش من ماهية مسيحية، حيث تكونت في المناخ البروتستانتي، وهي بعيدة كل البعد عن الثقافة الإسلامية.

ابتعاد المستنيرين عن البحوث القرآنية

الإشكال الآخر الذي يؤخذ على المستنيرين في إيران بعد الثورة هو ابتعادهم عن مناخ البحوث القرآنية، فكل من يقرأ مؤلفات الدكتور سروش يدرك بوضوح غياب البحوث القرآنية، في حين أن مؤلفات المستنيرين قبل الثورة، من قبيل: المهندس بازرجان، زاخرة بالتحقيقات القرآنية.

إن كل فكرة تحتاج في بقائها إلى الارتباط بالقرآن بنحوٍ من الأنحاء؛ وذلك لأنّ القرآن محور لجميع الأفكار الإسلامية عبر التاريخ، ولكن حينما ندقق في أفكار

المستنيرين، من أمثال: الدكتور سروش، نجدها خارجة عن المباحث القرآنية، وأضحت البحوث ـ على حدّ تعبيره ـ خارج الإطار الديني، وليست لها أدنى علاقة بالبحوث القرآنية، بل وربما تصرح بمعارضتها للقرآن.

ومن هنا كان الدكتور سروش بحاجة إلى وثيقة وسند يجعله في غنىً عن الرجوع إلى القرآن، فصرّح ببشريّة القرآن، وإذا كان القرآن بشرياً؛ فلن يصلح سنداً للتعويل عليه، وعليه تعد كلمات الدكتور سروش إجراءاً وقائياً لما قد يرِد عليه في المستقبل، وأرى أنه بذلك قد خرج من الإطار العام للتفكير الإسلامي، ولم يعد بالإمكان عدّه مصلحاً للتفكير الإسلامي.

ما هي التجربة الدينية؟

تعني التجربة الدينية أن النبي يلاقي الله، فيخرج من هذا اللقاء بمعلومة جديدة فيعمل على تقريرها، وإن هذا التقرير بشري، وإن الوحي ـ الذي هو تلك التجربة ـ ليس له شكل كلامي، وإن النبي هو الذي يصوغه في قالبه اللفظي، هذه هي دعوى الدكتور سروش. وقد ذهب الأشاعرة، وليس المعتزلة (حيث يتصور الدكتور سروش خطأ أن المعتزلة لديهم بحوث مشابهة لآرائه)،إلى أنه لا يمكن لله أن يظهر في قالب لفظي؛ ولذلك يرسل المضمون إلى النبي ليقوم بدوره بتحويله إلى ألفاظ، وإن هذا القالب اللفظي لا يختلف عن المضمون الإلهي.

في حين أن التجربة الدينية لهذا الإطار اللفظي لا تشرح هذه المضامين، وإنما هي مجرد تقرير لفظي.

مضافاً إلى أن التجربة الدينية تفرض محدوديات أخرى على القرآن، كذهنية النبي، وشخصيته، وثقافة عصره، وما إلى ذلك مما طرح في الفترة المعاصرة، وليس لها أي وجود في كلام الأشاعرة؛ وذلك لمخالفة الأشاعرة للرأي القائل بتأثير ثقافة العصر على القرآن.

رأي الشيعة في ما يتعلق بالوحي

قال الغزالي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١): هناك ثلاث طرق لإرسال الوحي إلى النبي؛ الأول: حالة خفية غير معروفة يتصل بها الله مع النبي مباشرة فيوحي إليه؛ الثاني: أن يكلمه الله من وراء حجاب، كما كلم النبي موسى عليه السلام، الثالث: أن يرسل رسولاً إلى النبي، وهذا الرسول هو جبرائيل، الذي يتوسط في إيصال الوحي من الله إلى النبي.

ويذهب الشيعة إلى أن الوحي ارتباط لفظي، وأن ألفاظ القرآن هي عين كلمات الله، وليس فيها شيء من رسول الله، وهذا ما تثبته آيات القرآن نفسها.

ويختلف الشيعة في رأيهم عن المعتزلة في أن المعتزلة يذهبون إلى أن الله يحدث الأصوات الطبيعية، في حين لا يذهب الشيعة إلى هذه المحدوديات، ويقولون بأن الله تعالى يمكنه إحداث الارتباط في نفس النبي، ويكون هذا الارتباط لفظياً، ولذلك يذهب الشيعة إلى اختلاف الوحي القرآني عن الأنحاء الأخرى من الوحي؛ فإن الله مثلاً أنزل الكتاب على النبي موسى على شكل ألواح، في حين أنزل الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وآله في قالب لفظي، ولم يقتصر في ذلك على مضمون الوحي، بل وكان يُتلى على مسامع النبي.

اختلاف المعرفة الدينية عن قراءة الدين

إن المعرفة الدينية التي يعرضها الدكتور سروش ليست معرفة دينية، بل هي قراءة دينية؛ وذلك لأن المعرفة الدينية لها جذور في النصوص الدينية، وتحاول تقييمها من الداخل، أما القراءة الدينية فهي نوع قراءة لا ربط لها بالدين، وتدرس الظاهرة الدينية من الخارج، ويقوم فيها قارئ الدين بإبداء آرائه طبقاً لظنونه.

هجران الدراسات القرآنية في الحوزات والجامعات!!

لقد فقدت البحوث القرآنية مكانتها، سواء في الحوزات العلمية أو بين المستنيرين، إلى حدٍّ ما، فلقد كنا نشهد في السابق دورساً تفسيرية متنوّعة، في حين يندر أن نجد من يهتم بالبحوث القرآنية حالياً.

وأعتقد أنه بعد ظهور الأساليب الجديدة ستشهد النشاطات التفسيرية تحوّلاً في هذا المجال، ولكن بشرط التفات العلماء إلى هذه البحوث، وحصول الرؤية الجادة تجاه القرآن.

وفي هذا المضمار يبدو المستشرقون أكثر نشاطاً من الحوزات العلمية، وقد عمدوا إلى نشر كتب أكثر في مجال القرآن، وللأسف الشديد لم نلحظ بَعْد «تفسير الميزان» تفسيراً جديداً في الحوزات الشيعية، يمكنه فتح مناخ جديد.

ومن الطبيعي في ظل هذه الغربة التي يشهدها القرآن أن يظهر مستنيرون بعيدون كل البعد عن القرآن ليملأوا هذا الفراغ، وهذا هو السرّ في فشلهم.

الهوى أو الهدى

مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن

أ. عبد العلي بازرگان[1]
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أولُواْ الألبَابِ﴾ (آل عمران: ٧).

سماحة الأستاذ الكريم الدكتور سروش، قرأت الحوار الذي كان لكم مع الإذاعة العالمية في هولندا بعنوان «كلام محمد»، وأكبرت استقلالكم وشجاعتكم العلمية في بيان ما ترونه صائباً، ولا شك في أن نظرياتكم، حتى في الموارد المخالفة للعقائد العامة، وبما أنها تحرك الركود العلمي، وتثير الإيمان الكامن، يجب أن تحظى بالترحيب، وأن تدعو المفكرين إلى النزول في حلبة التضارب بالآراء، وتبادل الأفكار، والدعوة إلى

---

(١) كاتب ومثقَّف إيراني بارز.

الحكمة والجدال بالتي هي أحسن؛ للوصول إلى الحقيقة، وفتح المناخ الثقافي المغلق، وإدخال النور إلى مجتمعنا.

وإن قلمي الذي استفاد من أفكاركم، وكتب أحياناً بعض أنواع النقد، وقدم بعض النظريات، يحاول هذه المرة من خلال طرح أسئلة ناشئة عن تعارض استنباطاتي من كتاب الله مع نظرياتكم الأخيرة، عسى أن تثمر هذه البضاعة المزجاة، وأن تغدو بعون الله خطوة متقدمة في الاقتراب من معرفة كلام الوحي.

من هو قائل القرآن؟ ومن المخاطَب به؟

يمكن العثور على جواب هذا السؤال خارج البحوث الكلامية والجدل اللفظي، وذلك من خلال تلاوة القرآن في ختمة واحدة، فالقرآن صريح في أن النبي لم يكن متكلماً بالآيات حتى ولو لمرة واحدة، بل إنهﷺ لم يقُل حتى آية واحدة من القرآن الكريم، وطبعاً هناك موارد من قبيل: ﴿**قَالَ الرَّسُولُ**﴾، و﴿**إِذْ يَقُولُ**﴾، وما إلى ذلك من نقل كلامهﷺ، إلا أن من يباشر الكلام هو الله.

قبل سنوات أعطيت نسخة مترجمة من القرآن إلى معلم أمريكي رغب التعرف على محتويات القرآن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م، وكان أول سؤال بادرني به بعد لقائنا هو: من هو قائل القرآن؟ ومن هو المخاطب به؟

فقد تعود في قراءته للكتاب المقدس أن يجد الحواريين هم المتكلمون مباشرة، أو حكايةً عن النبي موسى وعيسىﷺ، وإذا به عند قراءة القرآن يجد نفسه أمام تنوّع وتغيير مستمر من موضع المتكلم إلى موضع المخاطب، وكذلك التغيير المستمر في الضمائر والأزمنة من الماضي والحاضر والمستقبل!!

وقد أجبته آنذاك بجواب مختصر، ولكن سؤاله بقي يتردد في ذهني حتى هذا اليوم، حيث توصلت إلى الإجابة عنه ببركة الحوار الذي أُجري معكم.

قائل القرآن

إن قائل القرآن طبعاً هو الله، والذي يبين كلامه بضمائر المتكلم المفرد (أنا)، أو المتكلم الجمع (نحن)، أو الغائب، وبأزمنته المختلفة، وفي الوقت نفسه يكون المتكلم أحياناً الملائكة، وتارة الأنبياء، وأخرى نجد أنفسنا نحن من يتولى الكلام، كما في سورة الحمد، أو في طيات الآيات التي تُستَهَلّ بقول: ﴿رَبَّنَا﴾، وأحياناً إبليس، والأعجب من ذلك أن نجد المتكلم أحياناً هو الأرض والسماء والجلود، كما في سورة فصلت: ١١ ـ ٢١، وما شابه ذلك.

وأما المخاطب فإننا نجد التنوع فيه أكثر من التنوع في جانب المتكلم بكثير، وهذا الاستيعاب والشمول لا نشاهده في أي كتاب آخر. وإن هذا التغيير المستمر في الزمان، من الماضي والمستقبل والحاضر، وفي الضمائر (بجميع حالاته الستة)، واختلاف المخاطبين، دليل على أنه إلهي، وأنه خارج دائرة الزمان والمكان، مما يُعجِز الآخرين عن الإتيان بمثله.

أنواع المخاطَبين

إن المخاطب في القرآن، وخصوصاً في السنوات الأولى، هو شخص النبي ﷺ وأهل بيته.

وأحياناً يكون المخاطب هم المؤمنون، حيث يتكلم الله معهم من خلال النبي، وفي هذه الحالة يعتبر الجائي بالقرآن غائباً.

وأحياناً يخاطب الله المعاصر للنبي (أعم من المؤمن والكافر والمنافق) مباشرة، كما في آيات كثيرة.

وفي الكثير من الموارد نجد أن أهل الكتاب وبني إسرائيل هم المخاطبون بالقرآن، وكأن هذا الكتاب إنما نزل لهدايتهم، وأنه نزل مصدقاً ومؤيداً ومقوياً للتوراة

والإنجيل.

وأحياناً يخاطب الله جمهور الناس، بغضّ النظر عن عرقهم أو دينهم، من قبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاس﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَان﴾، و﴿يَا بَنِي آدَم﴾، وهي آيات كثيرة، كما وصف القرآن نفسه بأنه ﴿هدىً للعَالَمِين﴾، و﴿كافَّة للنَاس﴾، و﴿نَذِيراً للبَشر﴾، و﴿رَحْمَةً للعَالَمِين﴾.

وأحياناً يكون المخاطب هم الملائكة، وأحياناً إبليس، والأرض، والسماء، وجميع الكائنات.

وفي هذه الموارد المتقدمة، أعم من المتكلم أو المخاطب، نجد الله طرفاً في الحوار.

والمدهش أننا لا نجد الله في بعض الآيات متكلماً ولا مخاطباً، وإنما يكون الحوار بين أهل الجنة، أو بينهم وبين أهل النار، وبين أهل النار أنفسهم، أو بينهم وبين أهل الجنة، أو بين الملائكة وأهل الجنة، أو بين الملائكة وأهل النار، وحوار إبليس مع أهل النار، وبالعكس، مع أن القيامة لم تقع بعد، ولا يمكن لغير الله خالق الزمان والمكان أن يكون ناقلاً لهذه الأحوال والأقوال، فكيف يمكن للنبي المحدود بالزمان والمكان أن يكون هو قائل هذا الكلام.

وكما ذكرنا فإنه لم نعثر ولو على آية واحدة في القرآن يظهر فيها النبي بوصفه متكلماً مع الناس وليس ناقلاً عن الله، في حين أن أشعار المولوي وحافظ هي كلامهم المباشر، إلا في ما ندر.

محاور آيات القرآن الكريم

تمحورت آيات القرآن الكريم في خمسة مواضيع، وهي:

١ـ الماضي (تاريخ الأنبياء والأمم السابقة).

٢ـ الحاضر (عصر النبي).

٣ـ المستقبل (أحوال القيامة).

٤ـ الطبيعة (آيات الله في الآفاق والأنفس).

٥ـ الشريعة (الأصول والقوانين التي تحكم الحياة الطيبة).

وكل سورة هي تركيب من هذا الانسجام.

ولم يكن لنبي الإسلام الأمي، إلا في ما يتعلق بالموضوع الثاني إلى حدٍّ ما، أيّة معرفة بهذه المواضيع؛ ليكون هو المتكلم والقائل فيها.

ويؤكد القرآن هذه الحقيقة بقوله: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)؛ و﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ (العنكبوت: ٤٨). وإنه إنما كان تابعاً للوحي فقط، وقد ورد بيان هذه الحقيقة في ثلاث عشرة آية، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

إملاء القرآن

كيف يكون القرآن كلام النبي، والحال أنه أصدر الأمر له بلفظ ﴿قُلْ﴾ أكثر من ٣٣٠ مرة؟!

وينقل عن القذافي ـ والعهدة على الناقل ـ أنه قال: «الآن، وبعد أن أبلغ النبي جميع هذه الأوامر، فمن الأفضل أن نحذف جميع كلمات ﴿قُلْ﴾ الواردة في القرآن»!!

والعجيب أيضاً أن القرآن ينقل أقوال الآخرين، وجلُّهم من المخالفين، أكثر من ٣٣٠ مرة أيضاً، بألفاظ من قبيل: ﴿قَالَ﴾، و﴿قَالُوا﴾، و﴿يَقُولُونَ﴾ و...؛ ليعلمنا الأمانة في نقل كلمات الآخرين، وإثبات حرية التعبير؛ فينقل كلمات أعداء الله ورسوله بعينها؛ كي لا يكون الحكم من طرف واحد!!

وبعد ذلك هل يمكن القول: إن النبي شخصياً بادر إلى ذلك خلافاً لتعاليمه؟

أسلوب القرآن

هناك آيات في القرآن تدعو القارئ إلى التعجب، وتضطر المفسرين إلى تأويلها على خلاف ظاهرها، فإن أسلوب هذه الآيات في ما يتعلق بالأنبياء عموماً والنبي الأكرم خصوصاً أسلوب تذكير وتربية وتنبيه، بل وحتى تهديد، أكثر منها في التمجيد والمدح!

فقد أمر النبي الأكرم بالاستغفار في ما لا يقل عن أربع مرات في ما يتعلق بالقضاء بين الناس، والصبر على الأعداء، والتوحيد، والقيامة. ومهما حاولنا تأويل وتغيير المعنى المعهود من (الاستغفار) فلا يمكن إنكار أصله.

وأُنذر النبي بأن يكون صبوراً تسع عشرة مرة، منها: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (الأحقاف: ٣٥)؛ وقوله تعالى: ﴿**اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوابٌ**﴾ (ص: ١٧)؛ وقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ**﴾ (القلم: ٤٨).

كما أنذر الله نبيّه بقوله: ﴿**لا تُطِعْ**﴾ تسع مرات، محذِّراً إياه من مغبّة إطاعة الكافرين والمنافقين والغافلين والضالين ومن كان على شاكلتهم.

وتبدأ سورة الأحزاب، التي يتعلق جزءٌ منها بالنبي وأهل بيته، بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ**﴾.

وهناك سورة سميّت بسورة التحريم؛ لما فيها من التأنيب لرسول الله، بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ**﴾، في إشارة إلى أن النبي لم يكن مختاراً في جميع تصرفاته الخاصة، فما الظن بأصل الكتاب والوحي.

ولا يقتصر الأمر على التأنيب المتقدم بين الحبيب ومحبوبه، فهناك سورة أخرى، وهي (عبس)، تنتقد النبي على تصرفٍ بدر منه تجاه شخص أعمى أزعج مجلسه بصيحاته «يا

محمد»، وقد كان النبي في مجلس هداية مهمّ؛ فقطَّب حاجبيه واستاء منه، وخلد هذا النقد عبر التاريخ.

عدم بطلان الإشارات التاريخية في القرآن

سماحة الدكتور، بما أنكم أشرتم إلى رؤية السيد الطالقاني في تأييد نظريتكم فها نحن نعرض أمامكم نص كلامه في تفسير سورة (عبس) بشأن رسول الله، حيث يقول: «إن شخص النبي كان في دعوته ورسالته خاضعاً للوحي، الذي كان يراقب أدق تفاصيل أفكاره وتصرفاته، وهذا دليل قاطع على أنّ وحي الأنبياء لم يكن من نوع الكشوف والإلهامات العادية، وكذلك فإنه ليس من مبدأ اللاشعور، الذي يعوّل عليه علماء النفس المحدثون في تفسير كلّ ظاهرة نفسية، والذي يعدونه مفتاحاً لحلّ أسرار الوحي، إن مبدأ الوحي في عملية إبلاغ الرسالة الإلهية وتقدّمها كان يراقب النبي المسؤول المباشر عن الرسالة، بحيث يرصد أفكاره وأطواره وحركاته، وحتى نظراته وتعبيرات وجهه». في حين إنكم تقولون: «إن ما يقوله القرآن حول الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العملية في الأرض ليس من الضروري أن يكون صحيحاً»، كما قلتم في موضع آخر: «إذا تلوتم القرآن تشعرون أن النبي جذلٌ أحياناً، فيقطر لسانه فصاحة، وفي أحيانٍ أخرى ضَجِرٌ، ويتكلم بلغة عادية جدّاً».

أما ما يقوله الله بشأن الوقائع التاريخية وسائر الأديان في القرآن فهو صريحٌ: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ﴾، وليس أساطير يتناقلها الناس من محفوظاتهم عبر التاريخ[1]. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ

---

(١) انظر: سورة هود، الآية ٤٩: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾.

أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢)؛ وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤)؛ وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء القُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود: ١٠٠).

وبشكل عام فإن القرآن يعتبر جميع قصص الأنبياء من كلام الله، وأنه هو الذي ذكرها للنبي مباشرة، ودعاها بـ«القصص الحق»، وليست أموراً رمزية وأُسطورية.

وقد شمل الله نبيه بعفوه؛ بسبب إذنه للمنافقين في التخلف عن الحرب، حيث كانوا يستأذنونه بمختلف الأعذار والحجج؛ فيأذن لهم بحسن نية وطوية، وذلك في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣).

سماحة الدكتور، إذا كان النبي هو الموجد للوحي فكيف يمكننا تفسير هذه الأدلة الواضحة، والتهديدات الشديدة والكثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٣٨ ـ ٤٧)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أوحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

النبوّة والشعر

ذكرتم من خلال الاستفادة من الاستعارة الشعرية لبيان مسألة الوخي أن الوحي (إلهام)، وهو نفس التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء وأن الوحي أعلى درجات

الشعر، وأن الشعر أداة معرفية، فالشاعر يستشعر مصدراً خارجياً يلهمه الشعر، ويمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدةً للناس.

وأنا لا أنكر دور الشعر الإيجابي، وكذلك الأدب وأنواع الفنون، في تلطيف الروح الإنسانية وتعزيز أهدافها وغاياتها. وكذلك أعلم أن وظيفة الشعر الراهنة تختلف في بعض أنحائها عما كان عليه في العصر الجاهلي. ولكنْ بما أنني أجد التعرف على الوحي من خلال الاستعارات الشعرية متعارضاً مع ما يؤكد عليه القرآن في التفكيك بين هذين المسألتين أخشى أن يؤدي مثل هذا التمثيل والتشبيه والاستعارات إلى التدني بالوحي إلى مستوى التصويرات الذهنية عند البشر.

وأنتم تعلمون أن نسبة الشعر إلى النبي كانت هي التهمة التي وجهها المشركون إلى النبي الأكرمﷺ، وقد صرح القرآن قائلاً: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ * لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيّاً وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾ (يس: ٦٩ ـ ٧٠).

لقد اعتبرتم الشعر إلى جانب العلم والفلسفة أداة معرفية، وأنه يلهم إلى الشاعر من مصدر خارجي، إلا أن القرآن يرى أن هذا المصدر ليس سوى أوهام وتصوّرات وتخيلات بعيدة عن الواقع، قال تعالى: ﴿**وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * إِلاّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ (الشعراء: ٢٢٤).

وإذا ظهر شعراء، مثل: سعدي، وحافظ، والمولوي، وأمثالهم في بقاع أخرى، وصدرت عنهم كلمات تربوية معبّرة، أو استلهموا من مصادر إلهية، وتمسكوا (بحبل الله)، أو (بحبل من الناس)، ودافعوا عنهم بوجه الظلم، فإن تاريخنا حافل بالشعراء الذين وظّفوا شعرهم في مدح السلاطين، ولعق موائدهم، والتستر على مظالمهم.

آلية الوحي العام

ذكرتم في بيانكم لمسألة الوحي رؤيتين عن الوحي، هما:

١ـ الرؤية التقليدية، التي ترى القرآن بأجمعه كلام الله، الذي لا يتطرق إليه الخطأ، وتعتبر النبي بمنزلة مسجل الصوت، الذي يكرر ما يهبط عليه من الإلهامات.

٢ـ رؤية المجدِّدين، الذين يرون القرآن كلام النبي، وأنه في ما يتعلق بمسائل العالم والمجتمع الإنساني قابل للنقد والتخطئة.

ومن الواضح أن الله تعالى في القرآن يُصدِّر أفعاله بضمائر من قبيل: «إني»، و«أنا»، وما إلى ذلك؛ وأحياناً بضمائر من قبيل: «إنّا»، و«نحن»، وغير ذلك. والعجيب أنه تعالى يذكر الوحي بضمير (نحن) ثلاث وثلاثين مرة، إلا في مورد واحد، من قبيل: «أوحينا»، و«نوحي»، و«نوحيه»، و«نوحيها»، و«وحينا».

فما هو الفرق بين ضميري المتكلم المفرد والجمع في ميكانيكية الوحي؟ ولماذا قرن الوحي بـ«نحن»؟ فمن هم المرادون بلفظ «نحن»؟

ربما أمكننا التقرّب من المسألة من خلال ذكر مثال بسيط: حينما يقول مدير مدرسة: «لقد قبلنا هذا العام مئة طالب» لا يفهم السامع من ذلك أن هذا المدير قام شخصياً بقبولهم، بل إن الذي قام بذلك كادر الإدارة في المدرسة، من المدراء والمدرسين والعاملين فيها، تحت إشراف وتخطيط المدير من جهة، وجهود ومساعي المقبولين من جهة أخرى.

وكذلك الحال في مدرسة الوجود يعتبر الأنبياء والأولياء الصالحون طلاباً متفوقين، نجحوا في دخول مدرسة السعادة ورضا الرب، مع فارق أن دور المدير في مدارس الدنيا محدود ومعيّن، وهو سبب إلى جانب سائر الأسباب، في حين أن دور (ربّ العالمين) دور مطلق وشامل ومبدع وموجد لبقية الأسباب.

وإنكم بإدخال الأحاسيس والحالات النفسية للنبي، وحتى تأثير سروره أو حزنه، في نصّ القرآن، قد قسمتم هذا الكتاب في الحقيقة إلى قسمين: إلهي، متعلّق بمعرفة الله، والآخرة، والأخلاق؛ وتاريخي واجتماعي، يمكن إبطاله ووقوع الخطأ فيه، واعتبرتم

النبي تلميذاً متفوّقاً، يعمل على نقل بعض نظريات مدير مدرسة الوجود.

وبما أن الضمير «نحن» في آلية الوحي يظهر دور الخالق (مشيئة هدايته الحكيمة ورحمته) في تحريك القوى، وأسباب الوحي (جبرائيل الأمين)، وشخص الرسول، جزءاً من الضمير «نحن»، وثمرة ونتيجة لهذا المحصول، وهو بوصفه أميناً على الرسالة، ومأموراً بإبلاغها إلى الناس، لا يمكنه أن يكون حاملاً لجزء من تلك الرسالة، وأما الجزء الآخر فيسمح لنفسه بالتصرف فيها، بأن يصوغها بلغته وأسلوبه والعلوم التي تعلمها من بيئته.

لو أن الطالب المتفوّق في مدرسة الوجود كان له دور مشابه لسائر الطلاب في مدارس الدنيا في نهاية الدراسة لأمكنه أن يشق لنفسه الطريق الذي يحلو له، إلا أن النبي بوصفه حامل أمانة النبوّة وهداية الآخرين فإن المنطق يحكم باستحالة أن تكون تعاليمه مزيجاً من الجهات البشرية وحالات السرور والحزن من جهة والجهات الإلهية من جهة أخرى.

(أنا) محمد في خدمة (الوحي) الإلهي

هل الدين والكتاب السماوي نتاج ما تفتقت عنه الذهنية المبدعة للنبي، وقد تكوّنت بعد البحث والتجارب الطويلة والأفكار والجهود في حلّ المعضلات الاجتماعية؛ بتأثير من الإلهامات الإلهية على نحو تدريجي؟

و هل المنشأ والمحور والهدف هو شخص النبي، وأنه هو المبدع للوحي والموجِد للقرآن؟

إن هذه الرؤية تتناقض بصراحة مع بعض آيات القرآن، التي ترى أن آلية نزول الوحي مستقلة بالكامل عن التجربة والجهود، وحتى إرادة النبي، ومنها قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ

عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

وقد اعتبر العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ في تفسير الميزان هذه الآيات جملة معترضة تهدف إلى عملية تربوية تدعو النبي إلى عدم التقدّم على الوحي قبل بلوغ نهايته، كما يفعل المعلم حيث ينصح التلميذ بعدم المبادرة إلى السؤال أثناء إلقاء الدرس، وهذا التمثيل من العلامة، وإن كان يثبت استقلالية الوحي عن ذهن النبي وحافظته وحواسه، وحتى لغته، ولكنه مع ذلك يبقى قياساً لما هو إلهي على ما هو بشري.

ويمكننا العثور على الفهم الأدق والأكثر فنية وعلمية لهذه الآيات في تحليل مالك بن نبي، الكاتب والمجدد والمفكر والمناضل الجزائري الكبير في كتابه «الظاهرة القرآنية»، حيث بيّن التناقضات بين وحي القرآن و(أنا) محمد أو كفاءاته الطبيعية وبين الحالة التي تعدّه لتقبل الوحي، وإليك نصّ ما قاله مالك بن نبي: «لقد كان النبي في مستهل دعوته يُجهد ذاكرته وهو يعاني حالة التلقي، لكي يثبت الآيات كما نزلت، وتلك حالة غريزية تلقائية تحدث لأيّ إنسان ينصت لآخر، وهو يريد أن يحفظ كلامه، فهو يكرره في نفسه، فالتكرار في الحقيقة عمل تدريبي للذاكرة غريزي أساسي، فهو لهذا يصدر طبيعياً عن الذات نفسها، أياً كانت درجة وعيها، فالآية المذكورة تأتي بما يضاد هذا السلوك الطبيعي، إذ يطلق النبي لإرادته العنان إلى مدى معين، حتى يحفظ بالتكرار ما تفجّر في مجال عقله، فأثاره جرسه وأيقظه، والآية تهدف إذن إلى مصادرة حريته في استخدام ذاكرته، وبذلك لا تتجاهل الآية حرية اختيار النبي وإرادته أن يدرّب ذاكرته فحسب، بل تتجاهل أيضاً القانون النفسي لوظيفة التذكر نفسها، وهكذا نلاحظ مناقضة مزدوجة بين الظاهرة القرآنية وبين الذات المحمدية، وهذه المناقضة المزدوجة لإرادة النبي، ولقانون وظيفة التذكر، تثبت بوجه خاص تفرّد ظاهرة ذات مجال مطلق مستقل عن العوامل النفسية والزمنية، وبهذا تؤكد خاصيّتيّ السمو والإطلاق للظاهرة

القرآنية»[1]. إن هذه الظاهرة شبيهة بكتابة نصّ علمي من قبل شخص أمي بعد إخضاعه للتنويم المغناطيسي، أو الذي يسير أثناء النوم ويسلك طريقه عبر الممرات المتعرجة دون أن يصطدم بالجدران، وكأن أعضاءه تسير بتوجيه جهاز سيطرة وتحكم من بعد. فهل يمكن القول: إن النبي في أخذ الوحي ونقله كان شبيهاً بجهاز التسجيل والإرسال؟

مهما اعتبرنا صفاء ذهن النبي وخلوصه وقوة حافظته لا يمكننا أن ننكر نسبية ظرفية إدراكه وفهمه الإنساني وتأثير الخلفيات التجريبية والتربوية في ما يفهمه. وفي هذه الصورة يكون الوحي بمنزلة الماء الرقراق الذي يتخذ صبغة وشكل الوعاء الذي يحتويه، وكأن كلام النبي يعتبر فهماً لكلام الله وإدراكاً نسبياً مع الالتفات إلى أميّته، وليس عين الكلام الإلهي وما أنزل لهداية البشر حتى آخر مراحل الرسالة.

مطالبة القرآن النبيّ بالتأني وعدم التسرّع

قال تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ وَلا تَعْجَلْ بِالقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١٤).

وهذه الآية حالها حال الآية ١١٦ من سورة القيامة، حيث تدعو الرسول إلى عدم التسرع في قراءة ما يُلهم إليه قبل انقضاء وحيه، وتحثه على طلب الزيادة في العلم.

فإذا اعتبرنا محتوى الوحي نتاج أفكار النبي وتجاربه، وجهوده السياسية والاجتماعية، فهل يكون هناك من معنى لمثل هذه الآيات؟

وأيُّ منطق يقبل فرض القيود على الذهن الخلاق والمتوقد والمتحفز ويأمره بعدم التسرع؟! وفي هذه الصورة كيف يمكننا تفسير الحقائق العلمية الكثيرة التي لم يكن

---

(١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

لدى المعاصرين للنبي أي علم بها؟

يقول الطبيب الفرنسي «موريس بوكاي»: «إذا أخذنا مستوى ما بلغته العلوم في عصر محمد بنظر الاعتبار لم يعد بإمكاننا أن نصدق بأن القرآن نتاج بشري؛ وذلك لما يحتويه هذا الكتاب من الحقائق العلمية في الكثير من مضامينه، وعليه من المعقول جداً عدم الاكتفاء باعتبار القرآن وحياً فحسب، بل ويجب علينا أن نضع (الوحي القرآني) في مرتبة ممتازة جداً؛ لما يتمتع به من أصالة مضمونة في إثبات الحقائق العلمية التي لم يؤمن بها العلم الحديث إلا من خلال البحث والتحقيق بعد أن كان يعدها تحدّياً للفرضيات البشرية».

آليات المحافظة على الوحي

قال تعالى: ﴿عَالِمُ الغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إلاّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾ (الجن: ٢٦ ـ ٢٨).

ونستنتج من هذه الآيات ما يلي:

١ـ إن الله يجعل رصداً، من قوّة أو ملك، على من يتلقى الوحي من الرسل؛ ليتم إبلاغ ما ينزل عليهم وحياً إلى الناس دون نقص أو زيادة أو تدخل من قبل ذهن الرسول وفكره.

٢ـ إن هذا الرصد لا يقتصر على حفظ مسار الوحي إلى حين بلوغه إلى الناس، بل يتعداه إلى مبدأ صدوره، وإلى من يتلقى الوحي، يعني جبرائيل.

٣ـ إن الظرفية الذهنية لمن يتقبل الوحي، ومقدار معلوماته وتجربته في الحياة، معلومة لمن ينزل الوحي، وهو محيط بأفكاره، ولذلك يمكنه أن يحول دون نفوذ هذه النظريات الشخصية والفهم الخاص لهم، ويمنع من تدخلهم في محتوى الوحي.

٤ـ إنّ عدد الأشياء، أي النظام المقداري لكل شيء، ومنه الوحي ومباحث الهداية، معلوم عند الله، وهي مقدّرة عنده؛ وعليه لا يمكن أن يكون الوحي تابعاً لاستنباطات وأذواق مستقلة وغير متوقعة، وخارج النظم التقديري للفرد المتلقي. قال العلامة الطباطبائي في ذيل هذه الآيات في تفسير الميزان: «يدلّ على أن الوحي الإلهي محفوظ من لدن صدوره من مصدر الوحي إلى بلوغه الناس، مصون في طريق نزوله إلى أن يصل إلى من قصد نزوله عليه...؛ وذلك ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم دون تغيير أو تبديل...، وأما مصونيته في مسيره من الرسول حتى ينتهي إلى الناس فيكفي فيه قوله: ﴿مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾، على ما تقدم من معناه».

ضمان الحفظ الأبدي تجاه العوامل المضادّة

مضافاً إلى الآيات ٢٦ ـ ٢٨ من سورة الجن، التي تبيّن آلية الحفاظ على الوحي من طريق الرصد، هناك آيات أخرى في ضمان سلامة الوحي من تدخل الأسباب الخارجية، ونشير في ما يلي إلى أهمها:

١ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

في هذه الآية القصيرة يتم بيان الحفاظ على الوحي من عدة طرق أدبية، فإن جميع أدوات التأكيد المستعملة في هذه الآية تثبت مدى أهمية موضوع الحفاظ على الوحي.

فالمراد من الضميرين «إنا» و«نحن» في هذه الآية هو الله والملائكة، أي جميع العوامل والأسباب والقوى المؤثرة في تدبير عالم الوجود، المشاركة في الحفاظ على (الذكر)، وهو القرآن، تجاه محاولات إبطاله وتحريفه.

والمراد بالحفظ هو الحفظ المطلق والدائم منذ نزول الوحي إلى قيام الساعة، سواء على مستوى الوعاء الذي تقبل الوحي واحتواه، وهو قلب النبي، أو القالب الزماني بعد إبلاغ الآيات وتلاوتها على الناس إلى آخر الزمان، وهذا ما توضحه الآية التالية

بشكل أفضل.

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢). وقد ورد في عبارة «الميزان»: «من بين يديه ولا من خلفه، أي زمان النزول وما بعده إلى يوم القيامة، أي إنه في جميع الأحوال لا تناقض في بياناته، ولا كذب في أخباره، ولا بطلان يتطرق إلى معارفه وحكمه وشرائعه، ولا يعارض ولا يغيّر بإدخال ما ليس منه فيه، أو بتحريف آية من وجه إلى وجه»، وأما ماهية آلية هذه المحافظة فهي مجهولة لنا، ويكفينا أن نعلم هذا المقدار، وهو أن لهذا القرآن معنى وحقيقة سامية محفوظة في (اللوح المحفوظ)، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

إن حوادث غير متوقعة، من قبيل: إفك عائشة، وحرب الأحزاب، وقضية أبي لهب، وأساليب المنافقين، وأمثال ذلك مما ينظر إليه كحوادث غير متوقعة، والتي كان لها تأثير ودور في تكوين القرآن، كلها محامل ومصاديق لإبلاغ الرسالة، ولو لم تقع هذه الحوادث لتم نقلها في قالب أحداث أُخرى.

إننا لو ذهبنا إلى اعتبار الشرائع الإلهية تابعة للمتغيرات التدريجية والشخصية وتجارب الرسل التاريخية مئة بالمئة فسوف نقع في تناقض في تفسير ما يستعرضه القرآن من بيان حياتهم.

العلوم الدقيقة تثبت النظم الفعلي في القرآن

هل ترتيب السور الذي نراه في القرآن الذي بين أيدينا كان بأمر الله وبإشراف خاص من النبي، وأن لهذا الترتيب قداسة خاصة وغيبية، أو أن وراءه تدخل واجتهاد من الصحابة؟

إذا كنا في السابق نواجه مشكلة في إثبات حقيقة وحي القرآن بجميع أجزائه من

خلال الفلسفة والكلام والعرفان والأدب فقد تذللت هذه العقبة في العصر الحاضر عن طريق العلوم الدقيقة، وخاصة من خلال الرياضيات والإحصاء، والاستعانة بالحاسب الآلي والأدوات الإلكترونية، حيث يمكن الوصول إلى نتائج تختلف اختلافاً ملحوظاً عن نتائج أبحاث العقل النظري؛ إذ لا يوجد في هذه الطريقة تدخل للأذواق، وإن الأعداد والأرقام القطعية تضطر المنصفين إلى الإذعان والتسليم.

لقد أدت رؤية المحقق المصري (رشاد خليفة) في كشف المفتاح الرياضي للقرآن إلى اكتشاف حقائق غير قابلة للإنكار، وإن كان قد أخذ في ما بعد يغرق في الادعاءات الباطلة، وإن بعض النتائج التي توصل إليها مشكوك فيها، فقد أثبت، من خلال حاصل الضرب المشترك بين العدد ١٩ و٢٩، وهو عدد السور المبدوءة بالأحرف المقطَّعة؛ ومئات الشواهد الإحصائية لإثبات هذه المسألة؛ والمسائل الرياضية الكثيرة التي قام بها هو وتلاميذه، ومنها: العلامة المدهشة بين الأعداد: ٧ و٩ و٤؛ وما إلى ذلك في القرآن، أثبت عدم إمكان تغيير مكان أية كلمة في القرآن.

وقد واصل الدكتور السيد محمد فاطمي، أستاذ الفيزياء في جامعة طهران، هذه التحقيقات في إيران حتى بلغ بها النهاية، وتم طبعها في عام ١٣٧٢ تحت عنوان «الآية الكبرى»، وضمّنه عشرات الجداول ومئات الروابط الرياضية المذهلة.

وأشار الكاتب المصري (عبد الرزاق نوفل) في كتابه «الإعجاز العددي للقرآن» إلى قرابة ١٥٠ رابطة، أو المساواة العددية في القرآن، كالمساواة بين الأضداد: الدنيا والآخرة، الصبر والشكر، المرأة والرجل، الشيطان والملك، وما إلى ذلك. وكذلك تكرار كلمة (يوم) حيث ورد ذكرها ٣٦٥ مرة، وهو مجموع أيام السنة، وتكرار كلمة (شهر) إثنا عشرة مرة، وهو مجموع أشهر السنة، وما إلى ذلك مما يثبت هذه الحقيقة اللاحبة.

كما توصل كتاب «سير تحول قرآن»، الذي هو محاولة للكشف عن ترتيب نزول

آيات سور القرآن بأسلوب آخر، دون افتراضات سابقة أو تحميل للنظريات أو الميول الاعتقادية، إلى نتائج تثبت أنه كان لعدد الكلمات والآيات النازلة على وعاء ذهن النبي طوال ثلاثة وعشرين سنة مدّة الرسالة ـ سواء في المدّة التي لم يكن فيها مع النبي سوى الإمام علي وخديجة في المرحلة السرية، أو عند الجهر بالدعوة، حيث عمّ الإسلام شبه الجزيرة العربية وكان في كل شهر منها حرب أو حادثة اجتماعية أو مناسبة ـ في جميع الأحوال وتيرة تصاعدية واحدة، و(كيل) ثابت، مما يثبت استقلال الوحي عن التجربة الداخلية والخارجية للنبي!

عزيزي سماحة الدكتور سروش، أستميحك عذراً على إطالة الكلام، وأدعو لكم بالصحة والسعادة، والسبق إلى نيل المغفرة والرحمة الإلهية، وأختم كلامي بالآية التي بدأت بها: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُواْ الأَلبَابِ * رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الوَهَّابُ**﴾ (آل عمران: ٧).

القرآن كلام الله

وقفة نقدية مع خطوة د. سروش

د. عطاء الله مهاجراني[1]

ترجمة: السيد حسن مطر

هل يصحّ اختزال نظرية خطيرة في حوار صحفي موجز؟!

عرض المفكر القدير الدكتور عبد الكريم سروش رأيه حول مقولة الوحي وانتسابها إلى النبي الأكرم، الأمر الذي خلق مناخاً لبحث هذه المسألة المهمة من جديد. وإن الانتقادات التي كُتبت وستكتب على كلامه لاشك في عدم خلوها من بعض العبارات غير اللائقة والناشزة، إلا أن هذا النشاز سرعان ما يزول، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾، وهي عبارات من قبيل: (عدو القرآن)، و(الخروج عن ربقة الإسلام والمسلمين)، وما هذه العبارات إلا بمنزلة سيوف مجردة أمسك بها حاملوها من شفارها، وانهالوا بقبضاتها ضرباً على سروش،

---

(١) أحد وجوه الثقافة، ووزير الثقافة السابق في حكومة السيد خاتمي، ورئيس مركز حوار الحضارات في إيران، ومن أبرز وجوه الحركة الإصلاحية.

فلم تُدْمِ إلا أكفّ حامليها!...ولكن هل ما يقوله سروش مقنع وصحيح؟

قبل الخوض في أصل كلامه يجدر بنا القول بأن طرح موضوع بمثل هذه الأهمية والحساسية في مقابلة قصيرة مع صحفي له غايات سياسية لم يتورَّع عن إظهارها في مقدمته تستدعي بالضرورة مثل هذه الانتقادات والآراء. إن مسائل من هذا النوع يجب بحثها وكتابتها بعد تفكير ورويّة واستشارة ذوي الاختصاص من أهل الفن، وقراءة النصّ مراراً، ومراجعة مفرداته تكراراً، كما حصل قبل سنوات بالنسبة لكتاب (نهاد نا آرام جهان)، حيث اطلع عليه الشيخ حائري يزدي والشيخ المطهري قبل نشره. وقد صرح الدكتور سروش بأن هذا الكتاب مدين في نجاحه لهذين العلمين. وهذا الإقرار والتصريح يرفع من قيمة الكتاب، ويشجع الأفراد على قراءته بثقة كاملة. وأرى أن الحديث حول القرآن المجيد تحت عنوان «كلام محمدﷺ»، و«الدور المحوري للنبي في خلق القرآن»، و«عدم مصونية القسم التاريخي والطبيعي من القرآن»، يحظى بأهمية وحساسية أكبر من أهمية وحساسية نظرية (نهاد نا آرام جهان). وبعيداً عن الضوضاء التي تثار عادة بعد طرح رأي جديد علينا أن نشكر سروش الذي أثار الأذهان ونشّطها من خلال طرح هذه المسألة؛ إذ لو لم يعمد الدكتور سروش إلى إثارة هذا الموضوع لما شهدنا هذه الحركة النقدية في بلادنا، ولما برز الناقدون ليدلوا ببضاعتهم. أما أنا فأتعرض لنظرية سروش بالنقد من زاوية أُخرى، فلا أعتبره معادياً للقرآن، ولا خارجاً عن ربقة الإسلام والمسلمين، فإن الذين يعرفون سروش لا يمكنهم حرمان أنفسهم من بريق معنويته وشغفه بالإسلام والقرآن. فقبل حوالي أربعين سنة كنت يافعاً، وقد ذهبت حينها في الصباح الباكر إلى دارة الحاج (إبراهيم حسين خاني) لحضور دعاء الندبة، وقد تحول منزله حالياً إلى مدرسة نموذجية، وقد تحدث سروش بعد الدعاء عن قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ...**﴾، وردد بيتاً لحافظ الشيرازي الذي يقول فيه: (عجزت السماء عن حمل الأمانة)، ولا زلت أشعر الأثر العميق الذي تركه عليَّ ذلك

الحديث...، وبعد عقد من الزمن حصلت على نسخة من كتاب (نهاد نا آرام جهان)، وكنت حينها طالباً في جامعة شيرازي، وذلك في عام ١٣٥٦، أي قبل ثلاثين سنة بالتحديد، وقد ترك عليّ نفس الأثر والانطباع.... وعندما رأيت سروش توقعت أن أتناول شراباً قرآنياً صافياً بعد انقضاء الأربعين، حيث يحلو الشراب بعد تعتيقه أربعين يوماً.

ولكن خاب ظني فقد وجدت هذا الكلام وهذا الشراب كدراً ومكدَّراً، وإنْ كان سروش قد بادر في الوقت المناسب إلى توضيح كلامه وتبريره، وسمعت أنه ينوي كتابة مقال تفصيلي بهذا الصدد، ولكنني لم أستطع كبح نفسي من كتابة رأيي ونقدي بوصفي محباً له، قد أكون مخطئاً في فهمي، ولكنني؛ لما يشدني ويربطني بالقرآن الكريم، أجد نفسي مضطراً إلى إبداء رأيي.

ولست أشك في أن سروش لا يرى أفكاره فوق النقد، وأنها مصونة من الخطأ. إن لصدر المتألهين في بداية الجزء السابع ـ الجزء الثاني من السفر الثالث ـ من كتاب الأسفار بحثاً مفصّلاً بشأن القرآن الكريم. ومن العجيب أنّه لم يتطرق أيٌّ من الناقدين لآراء سروش في الحوزة والجامعة إلى ما كتبه صدر المتألهين. إن صدر المتألهين ذكر مسألة في غاية القوّة والرصانة، حيث قال: «ربّ أديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة، متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والإلزام في علم الكلام، لم يسمع حرفاً من حروف القرآن، ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده».

فلماذا نجد مثل هذا العالم الأديب العارف بعلم اللغة، والمتكلم الذي يفحم خصومه، لم يسمع من القرآن حرفاً، ولم يفهم منه كلمة؟ لماذا احتقر صدر المتألهين مثل هذا العالم المفترض، واعتبر القرآن عظيماً لا يبلغ شأوه؟ كيف كان صدر المتألهين ينظر إلى كلام الله؟ بأية عين كان ينظر إلى القرآن حيث قال: «وفي كلّ حرفٍ من حروفه ألفُ

رمز وإشارة وغنج ودلال وجلب للعشاق المشتاقين إلى روح الوصال»[1].

«هيهات، نحن وأمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سواداً؛ لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مدّ هذا المداد»[2].

هل الوحي إلهام؟!

(الوحي إلهام)، هذه هي عبارة سروش التي أثارت حفيظة الناقدين، هل يدل هذا التعبير على وجود تشابه في المعنى بين مفردة (الوحي) و(الإلهام)؟ وبعد هذه العبارة القصيرة والأساسية في الوقت نفسه ذهب سروش إلى أن التجربة النبوية شبيهة بالتجربة الشعرية، وان كانت بدرجة أسمى وأرقى، وقد روى عن فيلسوف مسلم لم يُسَمِّه قوله: «إن الوحي أعلى درجات الشعر». وعليه يمكننا تلخيص كلام سروش بالقول: إن الوحي إلهام، وإن النبيّ شاعر، وإن آيات القرآن الكريم شعر.

ولإثبات ذلك لم يقدم أي برهان، بل ولم يُشِرْ إلى اسم ذلك الفيلسوف المسلم لنتمكن من البحث عن أصل الكلام، لنجد ما إذا كان ذلك الفيلسوف قد أقام دليلاً على مدَّعاه!

ومن جهة أخرى لم يتم بيان معنى (الإلهام) و(الوحي) و(الشاعرية) بشكل صحيح؛ ليكون أمامنا أفق واضح. والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هو: لو فرضنا أن القرآن الكريم كلام رسول الله! فهل هناك إشارة أو دليل عليه؟ فمتى قال النبي: إن كلامه شعر، وإن حصيلة الإلهام شعرية؟ وأساساً هل يمكن الاستناد إلى القرآن في مثل هذا البحث والاستشهاد به؟ وهذا السؤال يقودنا إلى سؤال آخر: من هو المخاطب بهذا

---

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية ٧: ٤٤، الفصل ١٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٣، الفصل ٩.

الكلام؟ وما هي مباني وأساليب الكلام؟ إلى من وجّه سروش كلامه في هذا اللقاء؟ هل أراد سروش أن يفسر القرآن ومفهوم الوحي باللغة الإنكليزية في إطار المفاهيم التي يمكن استيعابها للناطقين باللغة الإنكليزية؟ وبعبارة أخرى: إنما يبدو لنا كلامه مكدراً؛ لأنه أراد له أن يكون مفهوماً للآخرين الذين يحملون ثقافة تختلف عن ثقافتنا، ولكن ميزة عالمنا المعاصر هي أن الكلام إذا انتشر لم يعد بالإمكان وضع القيود عليه، حيث يغدو مثل طائر يحلق فوق سماء جميع السطوح، ويصل الأمر حتى بالفنان السينمائي الشهير أن يجرد سيف التكفير من غمد الفن المتخصص فيه، وعندها سيجد المتكلم نفسه مضطراً إلى تبرير كلامه تباعاً.

وفي ما يلي نستعرض الأمور التالية:

إن الوحي يختلف عن الإلهام، ومرادي من الوحي تلك الظاهرة التي نشأ عنها القرآن. إن منشأ الوحي خارجي، في حين أن منشأ الإلهام داخلي وباطني. فالإلهام نتاج ثورة في نفس الشاعر، فالشاعر هو الذي ينتقي المفردة، أما في الوحي فلا دخل للنبي في اختيار مضامين الكلمات، وإنما تستعد مرآة نفسه الصافية لتقبل كلام الله، وكما يقول ابن عربي: «يغدو قلب النبي منزلاً لكلام الله»، حيث قال: «اعلم أن الله أنزل هذا القرآن حروفاً، وجعله كلمات، وآيات، وسوراً، ونوراً، وهدىً، وضياءً، وشفاءً، ورحمةً، وذكراً، عربياً، ومبيناً، وحقاً، وكتاباً، ومحكماً، ومتشابهاً، ومفصلاً، ولكل اسمٍ ونعتٍ من هذه الأسماء معنىً ليس للآخر، وكله كلام الله، ولما كان جامعاً لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن»[1].

إذا أردنا أن نتحدث عن القرآن بأسلوب عرفاني فمن هو الأجدر في ذلك من ابن

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية: ٢٠٥٩، الباب: ٣٢٥، في معرفة منزل القرآن من الحضرة المحمدية، الوراق.

عربي وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي؟ يقول ابن عربي: إن القرآن قد أوحيَ إلى النبي بهذه الحروف والمفردات واللغة العربية. وبعبارة أخرى: إن النبي وعاء للقرآن، وليس منتجاً له. وفي الإلهام يكون الشعر نتاجاً للشاعر، مهما كانت درجة هذا الإلهام عالية، كما هو الأمر بالنسبة لأشعار حافظ أو المولوي. كان السيد إمامي خوانساري يقول: «أنا أقدّر وأجلّ ديوان المولوي؛ لما يحتويه من قصص إباحية في ظاهرها»، كنت أقرأ هذه القصص بمذاق الفضول الصبياني، وكنت أحياناً أحمرّ خجلاً مخافة أن يمسك بي شخص متلبساً بقراءة تلك الصفحة المتضمنة لتلك القصص.... سألته: بسبب قصص من قبيل جحا والجارية؟ فقال: إنه إنما ذكر هذه القصص في أشعاره بهذا الأسلوب المكشوف كي لا يشك أحد في أن هذا الكتاب قد كتبه إنسان مثل المولوي على ما يتمتع به من الكمال، فلولا هذه القصص ربما زالت الحدود بين الوحي والإلهام، فقد سحق المولوي على كرامته، وأنشد هذه القصص على هذا النحو المكشوف.

ونكتفي بهذا القدر من التعليق، ونترك التفصيل إلى موضعه.

إعصار في وجه سروش

دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوّة

أ. محمد علي مهدي[1]

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

يشهد العصر الراهن تصعيداً ضد الإسلام، وقد بلغ هذا التصعيد ذروته من خلال نشر عشرات الكتب والمقالات، وإنتاج الأفلام المهينة، والكاريكاتورات الوقحة، والقتل الذريع في الكثير من البلدان الإسلامية، كالعراق وأفغانستان ولبنان وفلسطين. وما هذه المفردات إلا جزء من مؤامرة مدروسة يدبّرها أعداء الإسلام. وفي ظل هذه الظروف التي يبذل فيها أعداء الإسلام كل جهودهم في القضاء على الإسلام نجد بعض الكتاب ممن كان في يوم محسوباً على الإسلام يزيد في طنبور العدو نغمة، ويقوم بما يعود بالضرر على الإسلام، من خلال آرائه الخاطئة والضعيفة وغير المستدلة. ومن

---

(١) باحث في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

هذه المحاولات الحوار الذي أجراه القسم العربي من إذاعة هولندا مع السيد عبد الكريم سروش، ونقلت ترجمته إذاعة (زمانة) الفارسية، كما نقل نصّ الحوار على عدة مواقع إلكترونية مباشرة.

يذهب الكثير من المحققين إلى عدم استحقاق آراء سروش الردّ؛ لأنها مجرد أصداء لما قاله الكثير من المستشرقين أو من ردّدوا أقوالهم، وأشبعت ردّاً ونقداً من قبل العلماء، فليس على من يريد معرفة الرد على سروش سوى مراجعة تلك الردود.

ولكن يبدو أن إعادة هذه الأمور قد تؤدي إلى حدوث شبهات لدى بعض الأفراد الذين لا يتمتعون بعمق في المعارف القرآنية، وعليه يجب على العلماء في مثل هذه الموارد أن يتصدوا للإجابة عنها، عملاً بأمر النبي الأكرمﷺ، حيث يقول: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم، والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ لئلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»[١].

وكأن الدكتور عبد الكريم سروش قد نسي رسالته الاستنكارية، حيث قامت بعض الصحف الغربية بتوجيه رسوم كاريكاتورية استهزائية تستهدف شخص الرسول الكريمﷺ، وقد جاء في تلك الرسالة: «إن على تلك الصحف غير المسؤولة (في كلّ من السويد والنرويج والدانمارك وإسبانيا) أن تستحي، وتعتذر من القلوب الدامية والعيون الدامعة والأرواح الجريحة؛ بسبب فعلتها القبيحة»[٢].

وعليه فإننا هنا نوجه مضامين رسالته الاستنكارية هذه إليه، ونسأله: ألا يعد

---

(١) الكليني، الكافي ٢ : ٣٧٥؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٤ : ٤٣٤.

(٢) رسالة سروش الاستنكارية، بتاريخ ١٨/ بهمن / ١٣٨٤، المنشورة على موقعه.

الانسياق وراء الكفرة في عصر الجاهلية، وتسمية النبي الأكرم شاعراً، إساءة؟! ألا يؤدي ذلك إلى جرح مشاعر المسلمين، ويضطر بعضهم إلى القول: إذا كان النبي في الجاهلية القديمة قد تعرض من قبل المجانين إلى القذف بالحجارة وكسر رباعيته وشقّ جبهته الشريفة، وإذا كان الملأ من قريش قد قذفوه بأنه شاعر ومجنون، فقد تكرر الأمر في الجاهلية الحديثة أيضاً؛ حيث أخذ الجاهلون يوجهون له الإهانات عبر رسوم الكاريكاتور، ويتّهمه العلماء من طلاب الدنيا بأنه شاعر ومجنون، وكما في الجاهلية القديمة يعتبرون القرآن (أساطير الأولين).

وعلى كل حال فإننا ـ مثل الأستاذ السبحاني وسائر المخلصين ـ ندعو السيد سروش؛ باحترام ونيّة حسنة، وانطلاقاً من الشعور بالمسؤولية الدينية، إلى العودة إلى أحضان الإسلام.

والمسألة الأخيرة التي أرى ضرورة التذكير بها قبل الدخول في الإجابات التفصيلية هي أن السيد سروش، وإن بدا في جوابه عن رسالة الشيخ السبحاني يحاول جمع الماء المراق، إلا أن تبريراته لم تؤدِّ إلى حل المشكلة، بل فاقمتها وزادت من تعقيداتها، حيث كانت في رأي المحققين المدققين كرّاً على ما فرّ منه، وكما أنه وصف نظريات الآخرين بالمثلث ذي الأضلاع الثمانية، أو الحديد الطيني، أو الخلّ المعدني[1]، يجب تذكيره بأن نظريته هي أيضاً من هذا القبيل، حيث لا يمكن الجمع بين الإسلام ووصف النبي بنفس الصفات التي كان الكفار في صدر الإسلام يصفونه بها، وهذا ما سنبحثه بالتفصيل.

الجذور التاريخية للبحث

يمكن تقسيم آراء سروش إلى عدة أقسام؛ فمنها ما هو تكرار لما كان يقوله

(١) رسالة حول المثقف الديني عبد الكريم سروش، ١٣٨٣ هـ ش.

المشركون في عصر نزول القرآن، وأعيد اجتراره على ألسنة المستشرقين، وقد سعى الدكتور سروش إلى إضفاء مسحة بلاغية عليه، إلا أن الطبقة البلاغية كانت باهتة جداً بحيث لم تستطع التغطية على الصدأ الكامن خلفها، الأمر الذي دعا سروش في جوابه عن رسالة الأستاذ السبحاني إلى اللجوء للسفسطة، حيث قال: إن الشعر الذي أعنيه يختلف عن الشعر الذي عناه المشركون: «لابد من الالتفات إلى أن الشعر في مفهومه المعاصر؛ بوصفه إبداعاً فنياً عالياً، يختلف عن الشعر الذي يراه أمثال أبي جهل وأبي لهب».

وواضح أن هذا النوع من التبريرات لا يُبقي أي محل للاستدلال، حيث يجوز لكل شخص التفوّه بكل شيء، بل ويجوز له كيل الشتائم، ثم يعتذر بأنّ مراده من الشتيمة مفهومها العصري، ثمّ يصنف نفسه في زمرة أولياء الله، وينصح الذين يشكلون على كلامه السخيف قائلاً: «ووصيتي للمنصفين ـ أما الغرضين فلست أدري ماذا أقول لهم ـ هي وصية مولوي، حيث قال: إياكم وسوء الظن بأولياء الله، ولا تفصلوا بينهم وبين الحق، ولا تنزلوهم من منزلة القرب والولاية».

وعلى أية حال فإن تاريخ هذه الشبهة يعود إلى عصر النبي الأكرمﷺ، وقد كان هناك على الدوام من يظهر بين المسلمين ويلجأ إلى تأويلات غريبة مخالفة للسيرة والمنطق والعقل والدين، ولكن هذه الشبهات لم تَلْقَ أي اهتمام من المحققين، فمثلاً: ينقل الماتريدي (٣٢٣هـ) في تفسير (تأويلات أهل السنة) عن الباطنية قولهم: إن الله قد أنزل القرآن على مخيلة النبي، ولم يكن في قالب لفظي، فقام النبي بصياغته في ألفاظ عربية مبينة.

وبناءً على التحقيق الذي قام به المحقق المعاصر السيد خرمشاهي يقع السير سيد أحمد خان الهندي (١٨١٧ ـ ١٨٩٨م) على رأس قائمة المجددين، حيث ذهب إلى «أن النبوة ملكة طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتق إذا توفرت شروطها

ومقتضياتها، كما هو الحال بالنسبة إلى الثمار والأزهار..، وقد ذهب إلى أن قوّة النبوّة موجودة في جميع أفراد البشر دون استثناء، ولكنها تختلف شدّة وضعفاً...»، إلا أن سيد أحمد خان هذا نفسه قال في مقدمة تفسيره: «وأما ما قاله بعضٌ من أن ما نزل على النبي هو صرف معاني القرآن، وأما ألفاظه فإن النبي هو الذي صاغها في إطار ألفاظ عربية هي لغته، فهذا ما أخالفه بشدة». وذكر خرمشاهي أن السيد جمال الدين الأسدآبادي كتب ردّاً على تفسير وآراء سيد أحمد خان جاء فيه: «إن الفارق بين سيد أحمد خان والزنادقة المتقدمين أنهم كانوا علماء وهو رجل جاهل، والغريب أنه تنزل بمقام النبوة الإلهية إلى مستوى المصلحين»، ثم قال مخاطباً أحمد خان: «إذا كان الإلحاد يؤدي إلى تقدّم الأمم لكان عرب الجاهلية في طليعة الأمم المتحضرة».

ومن أولئك الأشخاص أمين الخولي (١٩٠٤ ـ ١٩٦٩م)، الأستاذ في جامعة القاهرة، والذي أسس بالتعاون مع عدد من مؤيِّديه مذهباً تفسيرياً لغوياً للقرآن، وقد تخرج على يده أفراد مثل: نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣م)، المفكّر والمجدد والباحث القرآني المصري، وقد تخطى نصر حامد حدود النقد الأدبي للقرآن إلى نقده فلسفياً واجتماعياً ونفسياً، واتخذ لذلك منهجاً تأويلياً جسوراً، وقد أدت بعض آرائه غير المسبوقة منذ العام ١٩٩٣ وحتى عام ١٩٩٦ للميلاد إلى إثارة جدل واسع في الأوساط المصرية، أصدر الأزهر بموجبه حكم الارتداد بحقّه، وقد كان له أنداد وأنصار في الفكر في العالم الإسلامي بين المجدِّدين والاصلاحيين في إيران، من أمثال: محمد أركون، وحسن حنفي، وغيرهما، ولم تكن نظرياتهم إلا استنساخاً لأقوال بعض المستشرقين، وأقوال السير أحمد خان الهندي، ونصر حامد أبو زيد.

وإنما نقلنا هذه النبذة التاريخية لأن سروش قد ادعى أنه لم ينفرد بهذه النظريات، وإنما كان هناك من سبقه إليها، وأنه إنما يكرر أقوالهم.

وكما رأينا فإنه لم يكن هناك من المسلمين المعتقدين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا

من يوافق سروش في نظريته، وإذا تحدث بها بعض المغمورين من هنا وهناك فلا يمكن عدّه من العلماء المسلمين الذين يُستشهد بآرائهم.

كما أن مجرد قدم النظرية ليس دليلاً على صحتها، فقد ظهرت الكثير من العقائد المنحرفة والغريبة، مثل: المرجئة، والحشوية، والجبرية، والمجسّمة، ومع ذلك لم يكن قدمها دليلاً على صحتها، بل كانت سبباً للخروج عن ربقة الإسلام، في حين كان أصحابها قبل الجهر بها من المسلمين.

التجربة الدينية

أكّد الدكتور سروش في هذه المقالة على التجربة الدينية، ولذلك نرى من المناسب قبل الخوض في الرد على المقالة أن نفهم معنى التجربة الدينية.

١. ما هي التجربة الدينية؟

التجربة الدينية ترجمةٌ حرفية للعبارة الإنكليزية (experience religious)، والمراد الدقيق منها هو الشعور والإحساس الديني، أو اللحظة الدينية[1].

والتجربة الدينية مصطلح ساد المجتمع الغربي الحديث في القرون الثلاثة الأخيرة، وحظي باهتمام المختصين بالشؤون الدينية، وبذلك اكتسب الدين معنى أوسع مما كان عليه في السابق، حيث أخذ يشمل أدنى المظاهر، وجميع أنواع الشعور والمشاهدة الشخصية التي تربط الإنسان بنحو من الأنحاء بالعالم الغيبي وما وراء الطبيعة، وبهذا المعنى العام فإن التجربة الدينية تشمل حتى الكشوفات التي تتجلى لبعض المؤمنين

---

(١) إن مصطلح التجربة الدينية بمعناه المعاصر يعود في جذوره إلى مؤلفات (وليم جيمز)، في حين يميل (شلايرماخر) إلى اللحظة (moment)، ولم يستعمل مصطلح التجربة الدينية إلا نادراً. راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٧.

أحياناً.

وأما التجربة الدينية بالمعنى الخاص فتطلق على التجربة التي يبدو فيها للشخص وكأنّ الله قد تجلى للإنسان بنحوٍ ما.

وبعبارة أوضح: إن التجربة الدينية تطلق على ثلاثة أمور:

الأول: نوع من المعرفة غير الاستنتاجية، ومن دون واسطة، شبيهة بالمعرفة الحسية عن الله، أو الأمر المفارق والمتعالي (the trancendent)، أو الأمر المطلق (the absolute)، أو الخارق للطبيعة (numinous). وهذا النوع من المعرفة هو نوع من العلم الحضوري والشهودي.

الثاني: الظواهر المعنوية التي تحصل بفعل البحث في الذات، ويرى المؤمنون أنها معلولة للمعرفة والدوافع الذاتية والفطرية للإنسان عن الله تعالى.

الثالث: المشاهدة المباشرة للحوادث الخارقة، كالمعجزات والكشوفات والكرامات الحاصلة لأولياء الله، واستجابة الدعاء.

وإنما تسمى هذه المظاهر الثلاثة بـ «التجربة» لوجود المشاهدة والمعرفة المباشرة. غاية ما هناك أن هذه المعرفة قد تتعلق بالله، وهي النوع الأول؛ وقد تتعلق بالأمور النفسية والروحية، وهي النوع الثاني، وقد تتعلق بتدخل غير مباشر في بعض الحوادث، وهي النوع الثالث؛ وأما سبب تسميتها بالدينية فللادعاء المؤيد لبعض المسائل الواردة في النصوص الدينية[1].

وفي ما يتعلق بأسباب ومناشئ ظهور هذا النوع من الأفكار ينبغي القول: بعد إخفاق المذهب العقلي المفرط، وكذلك الإلهيات الطبيعية من جهة، وإنكار الإلهيات

---

(١) للاطلاع أكثر راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٥؛ التجربة الدينية، لعلي شيرواني؛ ونقد ونظر، العدد: ٤، ٥، ٢٣، ٢٤، اقتراح درباره تجربة ديني.

والوحي من جهة أخرى، أخذ المتكلمون من النصارى يبحثون عن طريق آخر للحفاظ على المعنويات، وقادهم التقاء هذه الحقيقة مع بلوغ النزعة الإنسانية ذروتها إلى هذا الاتجاه من البحث عن سبل النجاة والحقائق في ذات الإنسان، الأمر الذي أدىّ إلى ظهور التجربة الدينية[١].

٢. أوجه الشبه والاختلاف بين الوحي والتجربة الدينية

هناك من يصرّ على اعتبار الوحي الإلهي نوعاً من التجربة الدينية، إلا أن هذا يمهد السبيل للكثير من المغالطات[٢]، فمثلاً: طبقاً لما يعتقده السيد سروش في بسط التجربة النبوية يعد الوحي تجربة دينية، وبذلك فإن الوحي يصل إلى مرحلة التكامل بفعل التكرار؛ لأن هذه هي طبيعة التجربة، وبذلك توصل سروش إلى نتيجة مفادها أن النبي بمرور الزمن وتكرار الوحي أضحى أكثر بصيرة وإدراكاً للرسالة والمسؤولية المناطة به، كما يحصل ذلك للعالم في مجال اختصاصه وعمله بفعل التكرار والتجربة[٣].

والمغالطة الموجودة هنا هي من نوع المغالطة في الاشتراك اللفظي التي لا يخفى بطلانها على كل ذي مسكة؛ لأنّ التجربة في مصطلح التجربة الدينية تختلف عن التجربة بمعنى الاختبار في مجال العلوم التجريبية، والعلاقة بينهما أشبه بالاشتراك اللفظي. ان كلمة (experience)، وإن كانت مأخوذة من كلمة (pericuim) اللاتينية، والتي تعني التجربة والاختيار، إلا أنها استعملت في الإنكليزية المتأخرة في معان

---

(١) للاطلاع أكثر راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٥؛ الكلام الجديد، لعبد الحسين خسرو پناه: ٢٩٥.

(٢) كما حصل ذلك لـ (نينيان سمارت)، حيث أخذ بدراسة الأديان الإلهية من زاوية مادية، تحت عنوان (التجربة المذهبية عند البشر).

(٣) راجع: بسط التجربة الدينية، لعبد الكريم سروش: ١٠ ـ ١٣، انتشارات صراط.

أخرى، مثل: الإحساس والحالة، بل وحتى الإدراك، وإن المراد من (religious experience) في الفلسفة الدينية هو المعاني الأخيرة، ولأن الدكتور لم يلتفت إلى هذا الاختلاف فقد وقع في الاشتباه، أو مغالطة أخرى، حيث يعتقد بأن الوحي لما كان تجربة دينية، وأن التجربة الدينية تحدث لسائر الناس، لذلك فإن تجارب الآخرين الدينية تزيد الدين ثراءً، ومع مرور الزمن يحدث بسط وتوسعة في الدين، وبعبارة أخرى: إن تجربة العرفاء الدينية مكمِّلة ومتمِّمة وموسِّعة لتجارب الأنبياء الدينية، ونتيجة لذلك فإن دين الله سيبلغ مرحلة النضج والكمال بالتدريج، وإن هذا النضج والبسط والاتساع لا يكون في المعرفة الدينية، بل في نفس الدين والشريعة[1].

ولكنْ حتى لو أطلقنا التجربة الدينية على الوحي الإلهي مسامحةً يبقى هناك بون شاسع بين الوحي النازل على الأنبياء وتجارب العرفاء؛ ومن هنا كان موقف عرفاء المسلمين الكبار على النقيض من هذه الآراء، حيث يصرِّحون بأن الشريعة الإلهية لا تنزل إلا على الأنبياء، وإن على العرفاء والأولياء اتّباع الأنبياء في أخذ الشريعة بشكل كامل[2].

ومن نقاط الاختلاف بين الوحي والتجربة الدينية ما يلي:

أ ـ إن من أهم خصائص الوحي صحته وعصمته من الخطأ، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾؛ لأن الريب والشك إنما يكون في الموارد التي يمتزج فيها الحق بالباطل، وهذا ما يمكن تصوره في حق الكشوفات التي تحصل للعرفاء، فقد يتراءى للعارف صوراً خيالية ويحسبها واقعية[3].

---

(١) راجع المصدر المتقدم: ٢٥ ـ ٢٨، و٦.

(٢) راجع: كتاب ما، العدد: ٢٥، «ضرورة إتباع الشريعة في السلوك العرفاني»، لعلي شيرواني.

(٣) جستارهائي در كلام جديد: ١٦٤.

ب ـ إن التجربة النبوية تحمل في طياتها رسالة يتعيّن على النبي إيصالها إلى الناس.

ج ـ إن العارف في تجربته الدينية إنما يتحدث عن تجربته الخاصة، التي قد تكون ناقصة أو خاطئة أو متأثرة بثقافة العصر أو ذهنية العارف نفسه؛ أما التجربة النبوية أو (الوحي الإلهي) فليس فيها شيء من ذلك، حيث ضمن الله صحتها من كل ناحية.

الحوار الأخير للدكتور سروش

تقدم أن الدكتور سروش ذكر مثل هذا الكلام سابقاً، وأن ما قاله مؤخراً اجترارٌ لعدة نقاط يمكن تلخيصها في سطر واحد على النحو الآتي: «إن الوحي هو التجربة الشعرية التي يحسّ بها الشعراء، ولا تفاوت جوهري بينهما. وإن النبي هو الخالق للقرآن، فإن المحتوى، وإن كان من الله، إلا أن الألفاظ إنما هي من إبداع النبي، وإن علم رسول الله عرضة للخطأ، وهو لا يتجاوز مستوى معلومات أهل عصره».

اعتبار رسول الله شاعراً

قال سروش: «إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى»[1].

كلنا يعلم أن سياسة الدكتور سروش في الجدل تتمثل في إلقاء كلمات ذات حدّين،

---

(١) حوار مع الدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة (زمانة).

ليتمكن من التهرب إذا واجه إشكالاً، ويقول: إن ما فهمتموه ليس مراداً لي. وهذا ما قام به في الكلام المتقدِّم، إلا أننا لو قرأناه مراراً وبدقة سيتضح بما لا يترك مجالاً للشك بأن الدكتور سروش يذهب صراحة إلى اعتبار الوحي نفس تجربة الشعراء والعرفاء، مع فارق بسيط، وهو أن النبي يمارس هذه التجربة على مستوى أعلى. والعجيب أن الدكتور، بعد أن أدرك أنه قد جرح مشاعر المسلمين، وأنهم أدركوا أنه يكرِّر اتهامات الكفار في مكة والمدينة، وتحول إلى بوق لأبي لهب وأبي جهل، قال في جوابه للأستاذ السبحاني: إن مرادي ليس هو ما فهمتموه: «وأما قصّة الشعر فإن مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة (والإبداع الفني بشكل عام) لدرك ظاهرة الوحي الغريبة، والتعرف عليها بشكل أفضل، وذلك في مقام التصوير فقط. وقد سبق أن ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك، حيث قال: لكي ندرك ظاهرة الوحي يمكننا الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية، قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾.

ينبغي الالتفات إلى أن الشعر بحسب المفهوم المعاصر، الذي يعد بمنزلة الفن الخلاق المتسامي يختلف كثيراً عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان. وإن توظيف الفن لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئاً، ولا يزيد من شأن أبي لهب خردلة. كما أن العلامة الطباطبائي يعتبر الوحي شعوراً خفياً، وأما أنا فأرى التعبير بالفن الخفي أنسب»[1].

وهنا نسأل السيد سروش:

١ـ هل الوحي والإلهام والتجارب العرفانية والتجارب الشعرية ذات معنىً واحد؟

٢ـ ألا يعد هذا النوع من الكلام جرأة في استخدام المغالطات؛ ليتمكن الدكتور من تجاوز حدود البرهان والخطابة والشعر والجدل والتشبيه وعدم رعاية الحدود

---

(١) جواب عبد الكريم سروش للشيخ جعفر السبحاني.

والتعاريف؛ ليقوم مثل السفسطائيين بالخلط بين المفاهيم؟

٣ـ ألم يُنسَب القرآن إلى الشعر أو تجارب الكهنة والرهبان في زمن النبي من قبل الشعراء والكهنة والرهبان، وأُجيب عن اتهاماتهم وأُفحِموا؟

إن أبا لهب وأبا جهل والمعتزلة وغيرهم من الأفراد الذين يتحدث عنهم الأستاذ سروش أحياناً، ويفسر كلامهم أو يُحرِّفه، غير موجودين حالياً؛ ليشكلوا على اتهامه إياهم، ولكن ألا يوجد من الأحرار والعقلاء من يقرأ هذه النصوص ليسألوا الدكتور: ما هو دليلك على اختلاف مفهوم الشعر الراهن عما كان يجول في ذهن أمثال أبي جهل وأبي لهب؟ ولو سنحت لسروش فرصة مراجعة التاريخ لما تفوّه بهذا الكلام، حيث قال علماء اللغة في بيان وجه تسمية الشعر والشعراء: «إنما سمي شعراً، لأن الشاعر يفطن له بما لا يفطن له غيره من معانيه»[١]. ولسنا هنا بصدد نفي أن يكون في الشعر وزن وقافية، وإنما نحن بصدد إيضاح بطلان النفي المطلق الذي استند إليه سروش في كلامه، ونثبت ـ كما أشار الشيخ السبحاني ـ أن نظرية سروش ما هي إلا تكرار لاتهامات مشركي مكة، حيث كانوا يقولون: إن القرآن يوحى لمحمد كما توحى لامرئ القيس قصائده. ومن المعلوم أن مرادهم من الشعر ليس هو الكلام المنظوم والمقفّى، وإنما المراد من ذلك هو التصورات والخيال، سواءٌ صبّ في قالب شعري أو نثري[٢].

٤ـ إن وصف القرآن بالشعر لا يعدّ كلاماً جديداً، فهي تهمة تعود في جذورها إلى عصر النزول، هذا في حين أن ماهية الشعر، التي هي نوع من الشعور والعبقرية التي تستمد مقوماتها من خيال الشاعر، تختلف اختلافاً جذرياً عن الوحي، الذي هو شعور خفي يتلقى فيه الإنسان علوماً قدسية ولدنية من خارج وجوده.

---

(١) كتاب العين ١: ٢٥٠.

(٢) الشيخ السبحاني، المصدر المتقدم.

٥ـ لقد أنكر القرآن هذه التهمة بشدة، حيث قال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ (الحاقة: ٤١)، وقال: ﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ﴾ (الأنبياء: ٥)، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصافات: ٣٦)، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (الطور: ٣٠).

وقد ردّ القرآن في الوقت نفسه هذه التهمة بجميع أشكالها، حيث قال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الحاقة: ٤٠ ـ ٤٢).

بل نجد القرآن يتعدى إلى أكثر من نفي هذه التهمة، حيث يقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩).

وخلاصة القول: إن محتوى نظرية سروش لا يختلف عن الذين صنفوا النبي في عداد الشعراء، وإن أضاف إليها عبارة: «في مستوى أرفع»؛ فإن جميع المستويات تعود إلى أصل واحد.

٦ـ لا بد لكل شخص أن يثبت دعواه بدليل عقلي أو نقلي أو علمي ووجداني، لا أن يكوّن مجرد تصوّر أو توهّم، وإن نظرية سروش من هذا القبيل، حيث لا تقوم على أي سند أو دعامة علمية حصينة.

٧ـ إذا كان الوحي مثل الشعر كان ينبغي أن يكون جميع الشعراء من الأنبياء، وإن ما قام به المدعي من إضافة العرفاء إلى هذه المجموعة لا يحل المشكلة، وإنما يفاقمها، ومن ذا الذي يمكنه أن يدعي نبوّة جميع الشعراء، والحال أن بعض الأشعار تحتوي أموراً غير معقولة، بل وباطلة أيضاً، بل إن الشعر كلما ابتعد عن الحقيقة كان أدعى للتأثير وأقرب إلى الجمال والقوة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤).

٨ ـ إذا كان منشأ الوحي عبارة عن إلهامات فنية فلماذا تم حصره من بين أنواع الفنون بالشعر فقط؟ إذ لو كان الوحي مجرّد عملٍ فنيّ لوجب أن تكون اللوحة الفنية

التي يبدعها الرسام، والمقطوعة الموسيقية التي يؤلفها الموسيقار، والرواية التي تجود بها قريحة القاصّ، من مقولة الوحي أيضاً، وباختصار يجب عدّ جميع الفنانين من الأنبياء!!

٩ ـ تكلم الدكتور سروش جاعلاً من الوحي والإلهام أمرين مترادفين، في حين أنهما مختلفان، بل إن الوحي استُعمل في القرآن في أكثر من معنى، والمراد منه في هذا البحث هو الوحي الرسالي.

١٠ـ من الغريب أن يستشهد الدكتور سروش لفهم ظاهرة الوحي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٢١)، وهي مغالطة مفضوحة ومكشوفة؛ لأن المراد في بحثنا ـ كما تقدم ـ هو الوحي الرسالي، وليس كل نداء باطني، وكأن الدكتور سروش تجاهل تعدد المعاني اللغوية لمفردة الوحي، ومنها: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والخطاب، والكلام الخفي، والإعلام السريع الخفي، والسرعة، والعجلة، وكل ما ألقيته إلى غيرك ففهمه فهو وحي. قال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: أمر وحيٌ (أي سريع)، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة».

قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ (القصص: ٧)، أي ألهمناها، في حين ينبغي ـ طبقاً لاستشهاد الدكتور سروش بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ ـ أن تكون أمّ موسى نبية؛ بقياس الأولوية.

دور النبي في خلق القرآن

القسم الآخر من كلام الدكتور سروش يتعلق بدور النبي في خلق القرآن، حيث سأله الصحفي الهولندي: «إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟».

فكان جواب سروش كالتالي: «طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن. وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء. وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين المولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: «إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق»، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده، ووالدته، ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه

هي الناحية البشرية التامة من الوحي»[١].

وهذه ليست هي المرّة الأولى التي يصدر فيها عن سروش مثل هذا الكلام، فقد تقدّم منه أن قال في مقالة له: «إن النصوص التي ظهرت في الأديان، وخاصّة في الإسلام، تنقسم إلى قسمين: **الأول**: الصورة الأسطورية التي أسقطت على الحقيقة؛ **والثاني**: يتعلق بالحياة والمعاملات والتشريعات التي ظهر الله فيها آمراً وناهياً، بل إن الآمر والناهي هو النبي، وإن الله يقرّ تشريعاته». وقال في مقالة (الإسلام والوحي والنبوّة): «رؤيتي هي أن النبي هو الذي يباشر تشريع الأحكام الفقهية، فالنبي هو المقنِّن، وإن الله يصادق تشريعه وتقنينه..».

وهو يستنتج من هذه النظرية ما يلي: (إن جميع الأحكام الفقهية في الإسلام مرحلية ومؤقتة، وإنها متعلقة بمجتمع النبي وعصره والمجتمعات المشابهة لمجتمع عصر النبي، إلا إذا ثبت الخلاف).

وترد على هذا الكلام إشكالات كثيرة نشير إلى بعضها:

١ـ التناقض الذي تضمنته هذه الأسطر، فقد ذهب الدكتور فيها إلى اتحاد نفس النبي مع الله، وعليه لا يمكن تصور الخطأ والجهل على مثل هذا الشخص، ومع ذلك يصرح سروش بعد عدة أسطر بإمكان تطرق الخطأ إليه، وقال بأن مستوى معرفته لا تتجاوز المعرفة الناقصة في عصره. وهذا تناقض بيّنٌ، إلا إذا كان الدكتور سروش يجيز الخطأ على الله، وما ذلك عليه ببعيد.

٢ـ إن قول سروش: «لو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي»، وإنه

(١) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة زمانة.
http://radiozamaaneh.com/2008/01/post_236.html

يمكن للوحي أن يخطئ، يعود في جذوره إلى صدر الإسلام واتهامات قريش للنبي، وقد أنكرها النبيﷺ صراحة، فقد روى الإمام أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: كنت أكتب كل شيء سمعته من رسول اللهﷺ؛ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول اللهﷺ، ورسول الله بشر يتكلم في الرضا والغضب؛ فأمسكت عن الكتابة، حتى ذكرت ذلك لرسول اللهﷺ، فأومأ بإصبعه إلى فيه، وقال: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج مني إلا حقٌّ».

٣ ـ إن جميع الآيات التي استعملت فيها مفردة «اقرأ» بجميع مشتقاتها تدل على أن وظيفة النبي هي قراءة ما نزل عليه بواسطة جبرئيل، مثل: قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ**﴾، حيث بدأت النبوّة كما نرى بلفظ ﴿**اقرأ**﴾، والقراءة هي عين الكلام الذي ينشأ، وليس محتوى الكلام؛ وقوله تعالى: ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

وهذه الآية تدل بما لا يبقى معه أدنى شك على أن جبرئيل كان يقرأ الآيات على النبيﷺ[1].

ومن هنا يتعيّن على الدكتور سروش أن يدرك أن القراءة إنما تكون إذا كان هناك مقروء يُقرأ كما هو، دون زيادة أو نقصان، لا أن يترجمه بأية لغة يختارها.

وقد استعملت كلمة (القراءة) في سائر آيات الكتاب، حيث أمر الناس بقراءة القرآن، فهل يحق لهم بدلاً من قراءة القرآن أن يفسِّروه كما يحلو لهم، مدَّعين أن هذا هو القرآن؟ قد لا يجد الدكتور سروش حرجاً في الإجابة عن ذلك بالإيجاب، ولكنه بذلك سيخرج عن إطباق الأمة الإسلامية بجميع مشاربها.

---

(١) راجع أيضاً: الإسراء: ١٠٦، والشعراء: ١٩٩، والقيامة: ١٧، والأعلى: ٦.

٤ـ إن مفردة (تتلو) المستعملة في القرآن تثبت أن القرآن ليس من تأليف النبي؛ وذلك أنّ (تلا) في اللغة العربية تعني الاتباع[١]، وفي القرآن تعني القراءة المصحوبة بالاتباع[٢]. إذاً حينما يقول الله تعالى لنبيّه: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ**﴾ (الكهف: ٢٧) لا يمكننا أن نتصور شيئاً آخر غير أن يكون هناك كلمات قد نزلت على رسول الله ﷺ، وأنّ عليه أن يتبعها، وليس عليه أن يتلوها ويتبعها فحسب، بل لا يجوز له أن يبدّلها أو يغيرّها، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس: ١٥)، وقال تعالى: ﴿**وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾ (النمل: ٩٢)، وواضحٌ أن القرآن إنما يتلى بلفظه. وهكذا حينما يقول تعالى: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ المُبِينِ * نَتْلُو عَلَيْكَ...**﴾ فإن المعنى هنا تلاوة ألفاظ القرآن أيضاً، وليس بيان محتوى لا صورة له. ولم يذهب لغويٌّ واحدٌ إلى أن من معاني التلاوة المحتوى الذي لا صورة له. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الآيات الأخرى.

٥ـ هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن نزول القرآن بلسان عربي، وواضحٌ أنّه لو كان النازل على النبي هو المحتوى المجرد عن الصورة ـ كما يدعي سروش ـ لما صحّ منه تعالى التأكيد على نزوله بلغة عربية، قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف: ٢)؛ وقال ﴿**وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ العِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِن وَلِيٍّ وَلا وَاقٍ**﴾ (الرعد: ٣٧)؛ وقال: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾

---

(١) كتاب العين ٨: ١٣٤.

(٢) مفردات القرآن، الراغب الإصفهاني: ٧٥.

(النحل: ١٠٣)؛ وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أو يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ (طه: ١١٣)، فلو كان النازل على النبي هو المحتوى الفاقد للصورة فما هو نوع هذه الاستدلالات القرآنية؟! إلى غير ذلك من الآيات[1].

ولو كان ادعاء الدكتور سروش صحيحاً لما كان هناك من داع للتأكيد على نزوله بالعربية، إلا إذا كان الناس يتصوَّرون نزوله باللغة الفارسية أو التركية، فيكون هناك مبرر بزعمكم لتأكيد الله على نزوله بالعربية دون غيرها؟!

٦ـ تحتوي بعض الآيات على مفردة «قل» ومشتقاتها. أليس من الأفضل حذف هذه الألفاظ التي تتجاوز الثلاثمائة مفردة حتى لا نقع في مشكلة عويصة لا يمكن الخروج منها؟!

ولو كان الذي ينزل على رسول الله هو الوحي المجرد عن الصورة فلماذا لم يستغنِ النبي عن هذه المفردات؟! إننا لو سألنا شخصاً عن شيءٍ، وأردنا منه جوابه، فهل يجيبنا بقول: قل كذا وكذا، أو أنه يعطينا الجواب مجرَّداً عن لفظ «قل»؟! وإنك إذ أخذت محتوى نظريتك من بعض المستشرقين، وعملت على صياغتها بأسلوبك، هل تجيب عن أسئلتنا بمفردة «قل»، أو أنك تجيبنا إجابة مباشرة؟!

٧ـ إن النبي الأكرم‘ لم يُبعث إلا بعد الأربعين من عمره الشريف، وطوال المدة التي سبقت البعثة وبعدها لم يصدر منه كلام له أسلوب القرآن، وقد قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَاء اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾، فإذا كان النبي هو الذي يصوغ الآيات القرآنية بأسلوبه فلماذ اختلف أسلوبه هذا عن الأحاديث التي صدرت عنه، بل وحتى الأحاديث القدسية التي رواها خارج نطاق القرآن؟ وهذا ما يؤكد أن القرآن، بجميع مفرداته، قد نزل عليه وحياً، ولم يكن للنبي

ــــــــــــ

(١) مثل: الشعراء: ١٩٥، وفصلت: ٣، والشورى:٧، والزخرف: ٣، والأحقاف: ١٢.

أدنى تدخل في صياغتها.

٨ ـ إن النظم الدقيق للآيات، والإعجاز المعنوي الذي أشار الكثير من عباقرة الأدب إلى بعض أنحائه بلغة علمية، لخير دليل على سماوية آيات القرآن. ويكفي للوقوف على ذلك الرجوع إلى كتاب «نظم القرآن»، لمؤلفه الدكتور مهدي بازرگان، لإدراك أن الله وحده هو القادر على صياغة القرآن بمثل هذه الصياغة، وليس شخص أُمّي، عرَّفه الله بأنه ﴿بَشَرٌ يُوحَى إِلَيْهِ﴾، ولا نريد بهذا الكلام الهبوط بمستوى النبي الأكرم، وإنما نحاول رفع القرآن الكريم إلى مكانته الطبيعية دون اللجوء إلى السفسطة.

٩ـ إن اختلاف الأحاديث النبوية عن الآيات القرآنية كان معروفاً للقاصي والداني، بل كان مفهوماً حتى للكافرين أنفسهم، فمنذ الوهلة الأولى التي نزل فيها الوحي على النبي، ورجع به إلى أهله، أدركوا أن كلام الوحي لا يشبه شيئاً مما سمعوه من النبي من قبل[1]، ولذلك كانت كلمات الوحي تختلف عندهم عن الكلام الذي يقوله النبي ابتداءً.

وقد أدرك المشركون والكفار أن آيات القرآن مستقلة عن شخصية النبي، فمثلاً: حينما كان النبي يتلو آيات القرآن كانوا يطالبونه بالرجوع إلى مصدره السماوي للإتيان بغيرها، لا لأنهم لم يؤمنوا بها، بل لأنها كانت تتعارض مع أهوائهم، وتضرب مصالحهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أو بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)، بل وتمنى الكفار أن يتصرفوا في الوحي الذي كان مستقلاً عن شخصيته، وأن يوقعوا النبي في الخطأ، وأن

---

(١) راجع: التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام: ١٥٧، وتفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي ٢: ٣٢٨.

يخلط بين أقواله وأقوال الوحي، غافلين عن أن الله تعالى قد تكفَّل بضمان سلامة القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أوحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٣).

١٠ ـ إن القرآن الكريم لا يؤكد على نزول الآيات فحسب، وإنما يصرح أيضاً بنزول سور بكاملها، وهذا أصرح دليل على أن القرآن نزل على النبيﷺ بشكل آيات أو سور. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة بقوله: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم﴾ (التوبة: ٦٤). وواضحٌ أن معنى نزول السورة هو نزول بضع آيات، وليس مجرد محتوى من دون صورة؛ ليقوم النبي بإعطاء هذا المحتوى الصورة التي يشاؤها.

١١ ـ تحدّى القرآن بالإتيان بسورةٍ، كما في سورة البقرة، حيث قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣)؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨)؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: ١٣)، فإن كان النازل على النبي هو المحتوى المجرد عن الصورة فأية علاقة بين كلام النبي الأكرم الذي جمع على شكل سورة مع كون المحتوى وحياً. وبعبارة أخرى: لو صحّ ما ادعاه الدكتور سروش من أن النازل على النبي لم يكن إلاّ المحتوى المجرّد عن الصورة فسيفقد التحدي معناه ومفهومه الحقيقي، وهذا من قبيل أن يتحدث خطيب عن الأخوّة، ثم يأتي شاعر، مثل: حافظ إبراهيم، أو الجواهري، ويصوغ محتوى موعظة الخطيب في قالب قصيدة شعرية، وعندها يقوم ذلك الخطيب بتحدّي الناس بأن يأتوا بمثل تلك القصيدة، أفلا يُعَدُّ ذلك غريباً؟!

١٢ ـ لم يكن الوحي خاضعاً لإرادة النبي في كيفيته أو زمانه أو توقُّفه؛ فكان الوحي

يأتيه أحياناً دون أن يتوقعه؛ وأحياناً يكون بأمسّ الحاجة إلى الوحي بغية الإجابة عن تساؤل أو مشكلة فيحبس عنه الوحي، ولا يأتيه، فيطول عليه انقطاع الوحي، ويبدأ أعداؤه بالإرجاف، قائلين: إن رب محمد قد نسيه، وفي هذا الشأن نزل قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[١]، فلو كان المحتوى من الله، والكلمات من النبي، أفلم يكن بإمكانه تلاوة ذلك المحتوى على الناس متى ما شاء، فلا تثار هذه الشبهات؟ ولا يكون هناك من حاجة إلى أن ينزل الله محتوى جديداً، ويجيب عن هذه الشبهات؟!

والنموذج الآخر لذلك نشاهده في واقعة الإفك، حيث اتُّهم النبي في عرضه، فانتظر الوحي، ولم يأتِه إلا بعد مدة طويلة[٢].

وفي بعض الموارد أصدر النبي حكماً شرعياً ابتداءً، فنزلت الآيات على خلاف حكم النبي، كما حصل ـ على المشهور ـ بالنسبة إلى الآيات الأولى من سورة المجادلة في قضية الظهار.

١٣ـ ثم أضاف الدكتور بعد تشبيهه النبي بشاعر يتصوّر أن قوّة خارجية تسيطر عليه، وأن هناك أموراً تلهم إليه: «في الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي».

وكأنه لم يلتفت إلى أن الذي يميز إحساس الشعراء عن وحي الأنبياء هو ذلك الأمر

---

(١) مجمع البيان ١٠: ٧٦٤.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٣٠؛ جوامع الجامع ٢: ١١٠؛ تفسير الصافي٣: ٤٢٣؛ التفسير الأصفى ٢: ٨٣٨، تفسير الميزان ١٥: ١٠٠؛ جامع البيان ٨١: ١٢٣؛ تفسير أبن كثير ٣: ٢٨١؛ تفسير الجلالين: ٥٧٩.

الذي لم يُولِه الدكتور سروش موضوعية، حيث يدرك الشعراء أن مصدر إلهامهم داخلي، في حين أن مصدر إلهام الأنبياء خارجي. وإن الأنبياء يصرِّحون ويؤكِّدون على أن ما يقولونه هو وحي إلهي مئة بالمئة، قال تعالى: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ١ ـ ٥).

والنقطة البارزة التي تميز الأنبياء من الشعراء تكمن في هذين النوعين من الإلهام.

وإن الذين يقصر باعهم عن المسائل الفلسفية والعرفانية لا يمكنهم التمييز بين هذين النوعين من الإلهام والشعور؛ ولذلك كان المشركون في عصر النبوّة يستغربون أن يُلْهَم شخص من خارجه، ويؤمر بهداية الناس، قال تعالى: ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ**﴾ (يونس: ٢).

١٤ ـ ذهب بعض المحققين إلى أن اعتبار الدكتور سروش الإلهام ينبع من نفس النبي، وأن نفس كل شخص إلهية، يشبه العقائد البوذية، أو البوذية الجديدة، إلى حدٍّ كبير[(١)].

١٥ ـ وأخيراً فإن ما قاله الدكتور سروش من أنّ «النبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء» ليس بالشيء الجديد؛ فقد سبقه إليه بعض المستشرقين ممَّن أنكر سماوية الوحي صراحة، حيث قال: لما أدرك النبي خرافة ما عليه قومه من المشركين أخذ يختلي مع نفسه كثيراً، حتى أيقن أنه مرسل من قبل الله لهداية الناس، وكان هذا مجرّد تصوُّر وتوهُّم منه[(٢)].

---

(١) حميد رضا مظاهري سيف.

(٢) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، المصدر السابق.

العصمة وعلم رسول الله ﷺ

قال سروش في موضع آخر من كلامه: «هناك الكثير من المفسِّرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسِّرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع أنه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له؛ فإن العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً»[1].

وهنا عدة إشكالات على هذا الكلام من الدكتور سروش:

١ـ إن ما ذكره من وجود الكثير من المفسرين الذين يذهبون إلى وجود الخطأ في الوحي كذبة كبيرة؛ فإن بين أيدينا مئات الموسوعات التفسيرية من كلا الفريقين، قديماً وحديثاً، وليس فيها أيّ أثر لما ادعاه الدكتور سروش.

٢ـ إن الدكتور سروش لم يقم أي دليل على دعواه التي قال فيها: إن علم النبي لم يكن ليزيد على مستوى علوم عصره، والتي كانت سائدة بين عرب الجاهلية.

٣ـ لم يعترف أحد بالكفرة، من أمثال: كسروي، المقلِّد للمستشرقين وأذنابهم،

---

(١) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، المصدر السابق.

ومثل: زعيم القاديانية، وبعض المثقَّفين من المصريين، الذين عزفوا على نفس النغمة التي أخذ الدكتور سروش يعزف عليها مؤخَّراً، ولم يعتبروهم من المفسِّرين.

٤ـ إن ما قاله الدكتور سروش ليس هو كلامه، وإنما هو استنساخ لما سبقه إليه كسروي، بعد تحليله الخاطئ عن الآية ٨٦ من سورة الكهف، متَّهماً القرآن بإنكار كروية الأرض، حيث قال: «بماذا يمكننا تفسير ذلك؟! يجب على هؤلاء إما إنكار أن تكون هذه الآية وأمثالها من القرآن؛ أو يجب عليهم إنكار كروية الأرض، والتنكُّر لجميع الأدلة البديهية في إثبات كروية الأرض؛ أو أن يذهبوا إلى تعمّد النبي للكذب. وما نعرفه نحن أنه لا يصحّ شيءٌ من ذلك، فهذه الآية قرآنية، كما أن الأرض كروية، وإن مؤسِّس الإسلام لم يكذب. وبذلك نتوصل إلى حقيقة مفادها أن النبي قد تحدث بحدود معلوماته، حيث كان يعلم من الأمور ما توصَّل إليه العلم في عصره»[1].

يبدو أن الذي أوقع الدكتور سروش هو الذي أوقع الكسروي ومن لفّ لفّه، فحيث عجزوا عن التوصل إلى تفسير دقيق وصحيح لبعض آيات القرآن لم يسمح لهم غرورهم أن يعترفوا بعجزهم، واللجوء إلى أخذ العلم من أهله، فمالوا إلى التفسير بالرأي، حتى أدّى بهم ذلك إلى إنكار سماوية القرآن الكريم.

٥ـ ما معنى هذه الانتقائية في القول بإمكان الخطأ على النبي، حيث يفرق بين ما يخبر به النبي عما وراء الطبيعة والغيب، فيكون مصيباً للواقع؛ وأما في المسائل الملموسة فقد يجانب الحقيقة والواقع؟

٦ـ لقد وصف القرآن علم النبي بأنه أفضل النعم الإلهية عليه، حيث قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٣).

---

(١) www.hasrav//info...

٧ـ هناك عشرات الموارد الدالة على الإعجاز العلمي في القرآن، والتي أذعن بها حتى المنصفون من المستشرقين، حيث صرحوا بأن ما جاء في القرآن يفوق العلم الذي كان معروفاً في عصر النبوّة، تقول المستشرقة الايطالية (لورا فيشا فاغليري)، الأستاذة في جامعة نابل: «إن كتاب المسلمين السماوي نموذج للإعجاز...؛ إذ كيف يكون مؤلفه هو محمدﷺ، وهو رجل أمّي، ومع ذلك نجد فيه من الكنوز والذخائر العلمية التي تفوق مستوى أذكى الرجال والفلاسفة والساسة والمقننين». هذا وقد ألفت الكثير من الكتب في الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، ومن بينها: «حدود الإعجاز»، للشيخ السبحاني؛ و«الإعجاز العلمي في القرآن»، للدكتور رضائي أصفهاني.

٨ ـ إن الوحي لم يكشف عن الحقائق المجهولة من طريق القرآن فحسب، بل قد ظهر ذلك حتى في أخبار النبي وفي أحاديثه وما علَّمه الإمام علي عليه السلام وأبناءه المعصومين، فظهر في نهج البلاغة والصحيفة السجادية. إن من غير العدل التنكر لهذه الحقائق العلمية الواردة في هذه الكتب، والاعتذار عن ذلك بأن محمداً إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً[1].

ولو تدبر الدكتور سروش في القرآن لوقف على هذه البديهة التي أكدها القرآن بعد ذكر الأنبياء، وأنه تعالى قد منّ عليهم بعلم كثير، ومنها ما قاله تعالى بشأن نبيّه يعقوب عليه السلام: ﴿**وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (يوسف: ٦٨)؛ وعن الخضر عليه السلام: ﴿**عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً**﴾ (الكهف: ٦٥)؛ وعن النبي داود عليه السلام: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ**﴾ (الأنبياء: ٨٠).

٩ـ إن كون النبي عالماً بمستوى علوم عصره يقتضي أن يكون نبياً لعصره فقط؛ إذ

---

(١) السبحاني، المصدر السابق.

كيف يكون له حينها أن يكون نبياً لجميع الناس في جميع العصور، وكيف يكون هادياً لمن هو أعلم منه، ولو في الآيات التكوينية؟!

يبدو أن السادة يريدون إنكار النبوّة، ولكنهم لا يصرِّحون بذلك خوفاً، فيتكلمون بكلام لا تكون نتيجته إلا إنكار النبوة. وهؤلاء إما يجهلون التاريخ والروايات (المتواترة بين الفريقين)، أو أنهم يتكلمون بهذا الكلام رغم علمهم ببطلانه؛ طلباً للشهرة وحبّ الظهور، فيكونون بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (النمل: ١٤).

الذاتي والعرضي في الدين

قال الدكتور سروش في موضعٍ آخر من حواره: «إن اعتبار القرآن بشرياً يسهّل عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكونت على نحو تاريخي وثقافي، ولم يعد لها موضوعية في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي يعيش في بيئة أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيّزاً من رسالته الدينية، وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن؛ حيث بالإمكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما تبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون»[1].

وقد احتوى هذا الكلام على مغالطات وإشكالات كثيرة، إن لبّ كلام سروش يعود إلى بحث الذاتي والعرضي في الدين الذي تحدث عنه في كتاب «بسط التجربة النبوية»، وقد تحدث في مقالة (الذاتي والعرضي في الأديان) من هذا الكتاب في خمسة

(١) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة زمانة
http//radiozamaaneh.com/idea/2008/01/post_236.html

مقامات؛ تعرض في المقام الأول إلى بحث ماهية الذاتي والعرضي؛ وفي المقام الثاني تحدث عن التفاوت بين جوهر الدين وأصدافه مع بيان القشر واللب أو الشريعة والطريقة والحقيقة؛ وتحدث في المقام الثالث عن العرضيات في المثنوي؛ وفي المقام الرابع سعى إلى التأسيس للموازين التي يتم بها التفريق بين الذاتي والعرضي في الدين؛ وأما في المقام الخامس فقد عدد الذاتيات والعرضيات في الإسلام،فمن عرضيات الدين عربية لغة الإسلام، وثقافة القرآن، والألفاظ غير العربية المستعملة في القرآن، الألفاظ المستعملة في القرآن والمأخوذة من أدوات الحوار المتداولة بين التجار والقوافل العربية آنذاك، والتصديقات والنظريات الواردة في الدين، والأسئلة والأجوبة الواردة في القرآن والسنة، والحوادث التاريخية الواردة في القرآن والسنة؛ وأما كون الإنسان عبداً لله، وأن السعادة الأخروية هي أهم هدف لحياة الإنسان وأخلاق الدين، وحفظ الدين والعقل والنسل والمال والروح، فهي من ذاتيات الدين[1].

وهناك عدة إشكالات على هذا الكلام:

١ـ إن الدكتور قد قدم في المقام الأول تعريفاً ناقصاً وخاطئاً عن الذاتي والعرضي، وقد أدّى به هذا التعريف الناقص إلى سائر المغالطات الأخرى، فبدلاً من أن يقدم تعريفاً دقيقاً ومنطقياً للعرضي قدم تعريفاً لا يشتمل إلا على العرض المفارق دون العرض اللازم، وبذلك يقيم الدكتور أدلته على أساسٍ متداعٍ، كالذي يقيم بنيانه على جرفٍ هارٍ.

٢ـ لقد تأثر كاتب هذا المقال بشخصيتين: إحداهما هندية؛ والأخرى أوروبية. ففي تقسيم الدين إلى ذاتي وعرضي، أو الجوهر والصدف، تأثر بـ (هيگل)، في حين أن هيگل إنما لجأ إلى هذا التقسيم لحلّ معضلات المسيحية، وإن قياس الإسلام بالمسيحية

---

(١) راجع: قبض التجربة النبوية أم بسطها، لعبد الحسين حزد پناه، مجلة الصباح، العدد: ٢.

باطل؛ كما تأثر في بيان مصاديق العرضي في الإسلام بـ (شاه ولي الله الدهلوي)، أحد مشايخ الصوفية في الهند.

٣ـ وأما إشكالات المقام الخامس فكثيرة جداً، ومنها:

أ ـ إن الموارد التي عدّها من الذاتي والعرضي ليست سوى ادعاءات لم يدعمها بدليل، وقد تأثر فيها بشاه ولي الله الدهلوي.

ب ـ ولو سلمنا وجود الذاتي والعرضي في الإسلام فإن العربية في الإسلام، واستعمال الألفاظ العربية في القرآن، من الذاتيات التي قام عليها الإعجاز القرآني، ولا يمكن عدّها من العرضيات، ولو أننا حذفنا العربية من ثقافة القرآن والروايات فإن المضامين والمفاهيم بدورها ستتغير وتنقلب رأساً على عقب، ولن يبقى هناك من ذاتي في الدين.

ج ـ والعجيب أن الدكتور في بيان الذاتي في باب العقائد ينظر إلى الناحية السلبية، فيعد (الإنسان ليس إلهاً) من الذاتيات، ولا يتعرض إلى مسألة وجود الله، وأنه واحد وحكيم وهاد وما إلى ذلك، ويكتفي بحفظ الدين والعقل والنسل والمال والروح، ويعدها من الذاتيات في الدين، ولكنه لا يوضح أي دين[1]!

وهنا يحق لنا أن نتساءل: لو أننا حذفنا التوحيد وسائر الصفات الإلهية وأبحاث المعاد والنبوة وجميع فروع الدين والأخلاق والعبادات والمعاملات فما الذي سيبقى لنا من الدين؟!

ما هي حقيقة نظرية جلال الدين الرومي؟

ذكر الدكتور سروش في هذا الحوار أن المولوي يرى إمكان الخطأ على القرآن، حيث

(١) راجع: قبض التجربة النبوية أو بسطها، المصدر السابق.

قال: «من باب المثال نجد المولوي يقول: «القرآن مرآة ذهن النبي»، ومعنى ذلك أن شخصية النبي وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن؛ أما ابن المولوي فقد ذهب إلى أكثر من ذلك، حيث قال في واحد من كتبه: إن تعدد الزوجات إنما أجيز في القرآن لأن النبي كان يحبّ النساء، ولهذا السبب أباح لأتباعه الزواج من أربع نساء!»[١].

وهذا الكلام بعيد عن الحقيقة جدّاً، الأمر الذي أثار استغراب الكثير من العلماء. ومن باب المثال: فإن أحد المعاصرين من الباحثين في الشؤون القرآنية، والمساهمين في تدوين كتاب «القرآن والمثنوي»[٢]، قال، مستنداً إلى عدة قصائد من أشعار المولوي: «وأما مولانا جلال الدين العارف الكبير والمفكر العظيم فهو من أشد الشعراء والعرفاء والمفكرين الإيرانيين المسلمين اعتقاداً بالقرآن...، فما هذا البهتان الذي ينسب إلى هذا العلم العملاق في العرفان الإسلامي؟».

وقال الشيخ السبحاني في هذا الخصوص: «إن إلصاق التهم سهل، ولكن إثباتها صعب وعسير، ففي أي بيت من أشعار المولوي ذكر ما يوهم النتيجة التي توصل إليها الدكتور سروش؟ هذا في حين هناك مئات الأبيات الشعرية الموجودة في ديوان المولوي التي تثبت عكس هذا الاستنتاج»، ثم ساق عدة أمثلة على ذلك[٣].

الربط الخاطئ بين بشرية القرآن وحدوثه

من البحوث التي تطرق إليها الدكتور سروش بحث قدم القرآن وحدوثه، حيث أراد ربط هذا البحث بمدعاه، فقال: «إن الاعتقاد بكون القرآن نتاج بشري، وهو

---

(١) حوار مع الدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن، المصدر السابق.

(٢) القرآن والمثنوي، تدوين: سيامك مختاري وبهاء الدين خرمشاهي.

(٣) مقال السبحاني في الرد على سروش، بعنوان (الأفكار الجاهلية في إطار الأدب المعاصر).

معرّض للخطأ بالقوّة، وهذا ما نجده في عقائد المعتزلة تلويحاً».

وهذا الربط عجيب للغاية، حتى قال الأستاذ رضا محمدي: إن الاعتقاد بخلق القرآن وعدم قدمه، والنزاع الذي احتدم في نهاية القرن الثاني بين العدلية (الشيعة والمعتزلة) والجبرية (الأشاعرة)، لا ربط له بما قاله سروش من كون القرآن مخلوقاً للنبي محمدﷺ، فقد ذهب الأشاعرة إلى القول بأن القرآن علم الله، وأن علم الله هو أحد القدماء الثمانية، ولذلك قالوا بقدم القرآن، في حين أن العدلية يؤمنون بأن القرآن كلام الله، إلا أنه حادث وغير قديم، وأن الله قد خلقه كما خلق سائر المخلوقات الحادثة الأخرى، وقد اختلطت الأمور على الدكتور سروش، أو أنه تعمد المغالطة.

وأخيراً نختم هذا البحث بكلام الفقيه والمتكلم البارز الشيخ السبحاني، في رده على هذا الموضع من كلام الدكتور سروش: «إن المعتزلة، رغم انقراضهم وعدم بقاء شخصية علمية بارزة منهم، إلا أن كتبهم بمتناول الجميع، وحاشا هذه الفرقة أن تقول بخلق القرآن، بمعنى كونه من صنع النبيﷺ.

وأساساً فإن هذه المسألة ـ مورد البحث ـ إنما تم طرحها لأول مرة في القرن الهجري الثاني من قبل النصارى في البلاط العباسي، حيث أثاروا مسألة كون القرآن حديثاً أو قديماً؟ فذهبت جماعة إلى قدمه؛ بينما ذهبت جماعة أخرى إلى حدوثه؛ فقال المحدّثون بقدم القرآن؛ وقال المعتزلة بحدوثه؛ إذ لا قديم بالذات سوى الله، وجميع ما سواه حادث، ومنها: القرآن؛ لأنه فعل الله، وفعله لا يخرج من دائرة الحدوث، وإذا قالوا بكونه مخلوقاً فبمعنى أنه مخلوق لله، لا أنه مختلق، وأنه من صنع بنات أفكار النبي، ولذلك أصرّت رواياتنا على عدم وصف القرآن بالقدم أو الحدوث؛ لما في القدم من شائبة الشرك؛ ولما في وصفه بكونه مخلوقاً من محذور إساءة الاستفادة والذهاب إلى اختلاقه وأنه من صنع النبي، ولذلك كان المشركون في عصر رسول اللهﷺ يستخدمون هذا التعبير، ويقولون: ﴿**مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ**﴾ (ص: ٧).

التهاوي والسقوط

أزمة التصوّرات المغلوطة عن الوحي

أ. هادي شريفي[1]

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

هذه نتائج عدم تهذيب النفس!!

لن أنسى حديث النبي الأكرمﷺ، وقد سمعته من لسان الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله ، وهو يقول: «قصم ظهري رجلان: عالم متهتك؛ وجاهل متنسِّك».

وما أروع ما قاله علماء الأخلاق، من أن العلم إذا لم يقترن بتهذيب النفس أفضى إلى العجب، وعندها يرى العالم نفسه معصوماً من الخطأ، وبذلك يسمح لنفسه أن يأتي بما يتناقض مع الدين، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

وقد تؤدي هذه الظلمة بالعالم إلى نسبة رأيه الخاطئ إلى الدين، مما يعتبر بعيد الصدور عن طالب مبتدئ، فضلاً عن عالم متمرّس.

---

(١) باحث في مجال الفكر الديني المعاصر.

قال الدكتور سروش في موضع من حواره: «إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى...

طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن. وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحسّ ـ مثل الشاعر تماماً ـ أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء...، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة. كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده، ووالدته، ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي».

تناقض مقولة سروش مع الكتاب والسنّة

وفي معرض مناقشة هذه الكلمات يجب القول: إنه ما من شك في أن النبي محمد المصطفى هو رسول الله، حيث جاء في حديث قدسي بعد أن خلق النبيﷺ: «حبيبي، أنت المريد، وأنت المراد»، وأصرح من ذلك الحديث القدسي الآخر، والذي يقول: «يا محمد، لولاك ما خلقت الأفلاك».

وينبغي التذكير بأن الفارق بين النبي محمد وسائر الخلق يكمن في اصطفائهﷺ، حيث قال تعالى على لسانهﷺ: **﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾** (الكهف: ١١٠)؛ وقال تعالى: **﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾** (إبراهيم: ١١).

و يستفاد من هذه الآيات أن النبي محمدﷺ قد اجتباه الله بالرسالة والوحي الإلهي. ولا شك في أنه أسمى مقاماً وأعلى درجة من أمين الوحي جبريل، ولذلك تخلَّف عنه في أثناء المعراج، ليواصل النبي مسيرته منفرداً، وفي ذلك قال تعالى: **﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أوحَى * مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى﴾** (النجم: ٧ ـ ١١).

وهكذا يواصل القرآن بيان ارتقاء النبي مراحل القرب من الله، ولم يكن هذا القرب إلا لعبودية النبي، حيث يقول تعالى: **﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ﴾**، ورغم ذلك يقول النبي: «ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك»...

هذا وإن كلام النبي هو الوحي الإلهي النازل، قال تعالى: **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى﴾** (النجم: ٣ ـ ٥)؛ كما أنه ليس شعراً، فقد قال تعالى: **﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾** (يونس: ٦٩).

ولا نشك في أن الدكتور سروش قد أمعن النظر مراراً في جميع هذه الآيات وتدبّر فيها، فربما كانت آراؤه المخالفة لها والمتعارضة معها ناتجة عن العجب والغرور الذي يصيب العلماء، حيث يركنون القرآن والسنة والعقل والإجماع ويرجمون بالظن، وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ٩٢)؛ وما أروع قوله تعالى: ﴿مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلا لآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاّ كَذِباً﴾ (الكهف: ٥).

وبما أنه يتمتع ببيان قوي فإنه يصوغ ظنونه في إطار بياني جميل، يمهد له سبيل التأثير على مخاطبيه، ولكن رغم ذلك عليه أن يتدبّر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجرات: ٩).

أسئلة موجَّهة لعبد الكريم سروش

الشيخ عبد المجيد معاديخواه[1]
ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

هناك عدة تساؤلات حول الحوارات الأخيرة بشأن القرآن، والتي مهدت إلى تنظيرات تمسّ عقائد متجذرة ومصيرية تتعلق بالسؤال القائل: «هل القرآن الكريم هو كلام الله الذي نزل به جبرئيل عليه السلام؟ فقد قرأنا في عددين من صحيفة كارگزاران في شهر إسفند من عام ١٣٨٦هـ ش نظريةً للدكتور عبد الكريم سروش، ومفادها أن القرآن الكريم هو ثمرة الشجرة المحمدية الطيبّة بإذن الله الذي لا تسقط من ورقة إلا بإذنه وعلمه.

ولا أريد الخوض في تفاصيل هاتين الرؤيتين، بل أريد التعرض إلى تساؤلات توضح الفوارق بينهما ضمنياً.

١ ـ هل أخطأتُ في تلخيص فرضية الدكتور سروش؟

---

(١) أحد الباحثين الناشطين في مجال دراسة تاريخ الثورة الإسلامية في إيران.

إن كنت أخطأت فأرجو توجيهي إلى مكمن الخطأ.

٢ـ ماذا يعني التأكيد المكرَّر للقرآن الكريم على دور الأركان الأربعة في نظام الوجود (وحملة العرش الإلهي) في (نزول) و(تنزيل) هذا الكتاب وآياته؟ وهل ينسجم هذا التعبير مع القول بأن السماوات السبع التي تحدث عنها القرآن مراراً ليست سوى فرضية بطليموس التي أكل الدهر عليها وشرب؟!

٣ـ أليس التأكيد على تقسيم السماوات والأرض في القرآن يثبت عدم انسجامه مع هيئة بطليموس؟ قال تعالى: ﴿**تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ العُلَى * الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى**﴾.

ألا يُمهِّد حديث القرآن عن (العرش) بعد السماوات العلى الأرضية ـ في الأقل ـ إلى رؤية تفوق الرؤية السائدة؟ ألا نشاهد مفهوماً مثل (العرش) و(الكرسي) في القرآن بوضوح، بحيث لا يمكن حدّهما في إطارٍ ضيق: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾.

٤ـ إذا لم يكن لدى النبي الخاتمﷺ ـ وفقاً لنظريتكم ـ سوى معلوماته الخاصة والكشف والشهود البشريين فما هو المسوغ والمبرر الذي جعله يذهب إلى عصمة كتابه من الخطأ؟ قال تعالى: ﴿... **وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾.

في حين أنكم ـ خلافاً لصريح هذه الآية ـ تقولون بأن هذا القرآن يأتيه الباطل.

٥ ـ ألم يتحدث القرآن الذي جاء به النبيﷺ عن قبح الاعتماد على الظن، وحثّ مراراً على التمسك بالعلم في كل تحركاتنا؟ قال تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾.

فإذا كان الأمر كذلك كيف تخلى النبي نفسه عن هذه القاعدة، واتبع نظرية لم يكن له علم بها؟

٦ـ أيّ منطق استند إليه النبي في قوله بأن ميزة هذا الكتاب عن غيره تكمن في خلوّه

من جميع أنواع الشك والريب؟ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

في حين أن نظرية سروش تثبت أن القرآن مشحون بالريب، فأيّ كتاب يمكن وصفه بأنه ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾؟ ألا يصح ذلك بالنسبة لكتاب فوق مستوى البشر؟ ألا تدل مفردة (ذلك)، والإشارة للبعيد، على مستويات أخرى لهذا الكتاب لا زلنا نجهلها؟ ألا يجدر بنا، بدلاً من اتهام النبي بالكذب، أن نتهم أنفسنا بعدم التعمق في المستويات السماوية لهذا الكتاب؟ ألم ينصحنا المولوي مراراً بقوله: «بدلاً من تأويل القرآن الكريم على نحو خاطئ يجدر بنا تأويل أنفسنا»؟

٧ ـ ما هو مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ المَثَانِي وَالقُرْآنَ العَظِيمَ﴾؟ ألا يمكن صرف مثل هذه الآيات إلى مستويات هذا الكتاب، والتي وردت في بيانها الكثير من الروايات المتعلقة ببطون القرآن الكريم، من قبيل: قول الإمام: «ظاهره أنيق، وباطنه عميق»؟

وكيف وصل بنا الأمر إلى هذه السطحية، بحيث لا نجد تفسيراً للسماوات الواردة في أدبيات القرآن الكريم سوى هذه القشرة الخارجية؟ وما هو دور العقل والتدبر؟

٨ ـ إذا رأينا كل شيءٍ محدوداً في شخصية محمد بن عبد الله ﷺ، وأن القرآن هو ثمرة تلك الشجرة الطيبة، مع الإصرار على نفي الأبعاد الإلهية، فأي فرق يكون بين النبي وغيره من الأولياء الذي صدرت عنهم كلمات هي غاية في العرفان الإلهي، من قبيل: نهج البلاغة، ودعاء عرفة، ودعاء مكارم الأخلاق، التي هي بأجمعها ثمار صدرت عن أشجار طيّبة؟

٩ـ لو غضضنا الطرف عن الفارق الأساسي بين القرآن الكريم والنصوص العرفانية، التي يعبّر عنها بالقرآن الصاعد، وانتقلنا إلى هذا السؤال: ما هو الفرق بين القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وما هو المعيار في التفريق بين كل ما يصدر من ثمار عن تلك الشجرة الطيبة، مع أنه ليس هناك من مجال للمقارنة بين الحديث النبوي والقرآن

الكريم، لا في المستوى الأدبي ولا في المحتوى، وهل هناك من سبب معقول يدعو النبي إلى التخلي عن أسلوبه القرآني رغم تمكنه منه في كثير من الأحيان؟ وهل نعرف أديباً أو فيلسوفاً أو عارفاً أو صاحب أسلوبٍ يتخلى عن أسلوبه الخاص في مؤلّفاته؟ وهل تشعر سماحتك بهذه الازدواجية في نفسك.

١٠ـ أي منطق يجيز لنبي من أنبياء الله أن يقول: خُتِمَتْ بي النبوّة؟ مع أنه يعترف بأنه بشر، فلو قلنا بعدم إلهية القرآن ألا يعد هذه الادعاء مخالفاً للعلم والأخلاق؟ أعتذر من ساحة النبوّة عن تمادي القلم في طرح مثل هذه التساؤلات اضطراراً، وإساءة الأدب إكراهاً.

١١ـ ألا تدل الروايات المتواترة من قبل الفريقين بقطعية الوحي على حقيقة أن القرآن من وادٍ آخر، ولم يكن بإمكان محمد بن عبد الله أن يأتي ببعض آياته متى شاء ذلك.

وفي هذا المجال أكتفي بالإشارة إلى الفارق بين هذا النوع من الروايات المتواترة وما عمد إلى الاستناد إليه مراراً من حديث (تأبير النخل) المختلق، والذي يتهم به النبي زوراً وبهتاناً، حيث ينسب إلى النبي أنه تفوّه ذات يوم بأمر لا علم له به، رغم أن القرآن يقول: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، الأمر الذي ترك تأثيرات سلبية على حياة أهل المدينة اقتصادياً، أيصحّ اللجوء في استحداث النظريات والفرضيات إلى مثل هذه الانتقائية، التي يمكن أن نجمعها في مصنَّف يمكن تسميته بـ «جامع الشطحيات»؟!

١٢ـ لقد تأوّه الإمام علي عليه السلام لرحيل النبي صلى الله عليه وآله، وعبَّر عن انقطاع الوحي بأنه فاجعة لا تقاس بها فاجعة أخرى، وهذا ما لا ينسجم مع نظرية تصرّ على نفي سماوية القرآن.

١٣ـ هناك روايات تواترت في كتب الفريقين حول عرض القرآن على رسول الله مرة واحدة في كل سنة، حيث كان جبرئيل يقوم في كل رمضان بعرض القرآن على

النبي، وخاصّة في السنة الأخيرة من حياة النبي، حيث تكرر العرض فيها مرتين، فقد كان النبي في كل رمضان يعتكف في المسجد عشرة أيام، وأما في عامه الأخير فقد تضاعفت مدة الاعتكاف، وقد بين النبي أنّ سبب ذلك هو عرض الكتاب عليه مرتين، وذلك بأمر من جبرئيل عليه السلام، وبذلك فقد تأكد النبي من دنو أجله. إنّ هذه الروايات من الكثرة بحيث لا يمكن التشكيك في صحتها.

١٤ ـ كيف يمكن في ضوء نظرية سروش تفسير الآيات التي تحذر النبي من التفرّد والتسرّع، وتأمره بانتظار الوحي حتى يكتمل من تلقاء نفسه، من قبيل: قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾.

سماحة الدكتور عبد الكريم سروش، عندما سُئلتم ذات يوم: هل إن الدكتور سروش ينكر نزول القرآن من عند الله، ويقول بأنه كلام محمد؟ أجبتم قائلين: «ربما كان قائل ذلك أراد المزاح، أو أن له غايات سياسية أو شخصية». وصلتُ إلى ذروة الفرح، وسارعتُ إلى قراءة الحوار الذي كنت أتوقع أنه سيبدد آخر الشكوك في هذا المجال، ولكنني فوجئت بأن هذا الحوار يصبّ في هذا الإنكار أكثر من ذي قبل، فأعدت قراءته مراراً وتكراراً علّني أحصل على بارقة أمل، ولكن دون جدوى. واستعنت ببعض الأصدقاء الذين توقَّعت أن يكون عندهم الحل إذا كان سبب المشكلة يعود إلى غبائي، ولكنني لم أجد فيهم من يوضِّح لي التناقض بين إنكارك الصريح لسماوية القرآن ونفيك القاطع لأن تكون ممَّن يذهب إلى إنكار القرآن.

سماحة الدكتور سروش، إنك إذ تجرّد قلمك من غمده، وتقول غاضباً: «لماذا يصرّون على اتهامي، ولا يأخذون إنكاري لهذه التهمة بنظر الاعتبار»، تصرّ في الوقت نفسه، وتصرِّح في حوارك مع مايكل هوبنغ، قائلاً: «أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع انه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان

النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من علم المعاصرين له؛ فإن العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً».

أخي العزيز، ألا يعدّ قولك: «إن النبي لم يكن في علمه أفضل ممن عاصره من أبناء الجاهلية» تشكيكاً في القرآن الكريم؟ وهل هذا هو رأيك في جبرئيل واحد حملة العرش الأربعة أيضاً؟

إنما تقدمتُ بهذه التساؤلات راجياً الحصول على إجابات تزيح الشكوك التي تقضّ مضجعي، وأدعو في الختام مردّداً قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا... وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا**﴾.

نظرية بشرية الوحي والقرآن

فكرة بوذية مرفوضة

أ. حميد رضا مظاهري يتربي[1]

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

سروش ومفارقة الطروحات والمستوى العلمي

منذ سنوات والدكتور سروش يردد أموراً مبهمة وغير مفهومة بشكل جيد، ويبدو أن الأفكار التي يطرحها بشأن الإسلام جديدة، ولم يسبقه إليها غيره.

إن ما يثير دهشتي هو أن المستوى العلمي لسروش أكبر من أن يتورّط في سوء فهم حول هذه المسائل، كالبحث في خلق القرآن، والذي بحثه المسلمون منذ القدم، إلا أن أساس الموضوع كان شيئاً آخر، حيث كان الكلام يدور حول القرآن، وهل هو مخلوق لله أو هو أزلي؟ وروایاتنا المروية عن أئمتناعليهم السلام تقول بخلق القرآن من قبل الله، وأما كونه من صنع النبي فهو بديهي البطلان، وقد أقيمت لذلك أدلة واضحة في علم

---

(١) باحث في مؤسسة (فرهنگ وأنديشه إسلامي) للدراسات والأبحاث.

الكلام، ولست بوارد التعرض لها هنا.

إذا تم بيان الكلام بشكل منطقي أمكن التساؤل عن انعكاساته المنطقية، وأما إذا أطلق الكلام على عواهنه، ومن دون أن يصبّ في إطار علمي، فلن يمكن التكهن بانعكاساته إلا من قبل المتكلم نفسه، وأما لو تابع شخص هذه الأقوال منطقياً فإن الأمر ينتهي به إلى إنكار حجية الوحي والنبوة، والخروج من الإسلام، بل ومن كل دين. ونحن نقطع بأنه لا يريد الوصول إلى هذه النتائج، وعلى مستوى معرفتي فقد كان شخصاً متديناً.

بعض العقائد الباطلة نتيجة بُعد نفسي

يحدث أحياناً ـ كنتيجة لبعض المشاكل والكوارث ـ أن يختل الاتزان الذهني. وقد شهدنا لذلك أمثلة بين طلاب الجامعات والأساتذة الكبار، من ذلك أن أحد الأساتذة المحترمين والمتدينين، والذي كان على درجة علمية فريدة، فقد ابنه في حادثة سير، فبقي لفترة طويلة في صراع نفسي، أدى به إلى التشكيك في عدل الله ورحمته الواسعة، فلم تكن آراؤه منطقية، ولكنها تعود في جذورها إلى خلفية نفسية وعاطفية، وبعد مضي فترة ـ وبسبب ما يتمتع به من إيمان قلبي وتواضع في مراجعة علماء الدين ـ تخلّص من شكوكه، وعاد أكثر أيماناً من ذي قبل، حتى أجد في نفسي رغبة في الاقتداء بصلاته.

تأثر سروش بالبوذية

بعد أن ذاقت المجتمعات الغربية ويلات الإلحاد والبعد عن الدين والمعنويات كثرت التيارات العرفانية المنبثقة عن البوذية وغيرها من الديانات القديمة الأخرى، وبدأ الغربيون بالعودة إلى أحضان الدين، وقد أبدى الكثير منهم ميلاً نحو القراءة الجديدة عن البوذية، حيث لا وجود فيها للاعتقاد بالله والوحي والنبوة، ويتلخص

الأمر في الإنسان، وأن بإمكان كلّ شخص أن يكون (بوذا)، وأن بلوغ قمة المعنوية والروحية يعود إلى تجربة إنسانية محضة، وأن الإنسان إنما يصل إلى النور والوعي المعنوي من قبل نفسه، وليس من قبل حقيقة أقوى وأفضل وراء شخصيته الباطنة.

إن الخصيصة البارزة للبوذية، والتي مكنتها من أن تفتح لنفسها منفذاً إلى الحضارة الغربية، هي محورية الإنسان، ويبدو أن هناك في إيران من أخذ يبدي ميلاً نحو هذه الاتجاه، وفي هذا الاتجاه ينبثق العرفان من نفس الإنسان، فهو كل شيء، وليس الله الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

لست أدري ما هو منشأ كلامه القائل: «إن هذا الإلهام ينبثق من نفس النبي، وإن نفس كل فردٍ هي نفس إلهية»، ولكن هناك تشابه كبير بينه وبين الأفكار البوذية والبوذية الحديثة. إن الإسلام يرى للإنسان روحاً إلهية تمكنه ـ من خلال الإيمان والعمل الصالح ـ من إعادة هذه النفحة الإلهية والنور الإلهي إلى أصله. وفي هذه العودة يغدو الإنسان مرآة لأنوار الحق، ويؤمن بعدميته، ويرى كلّ الوجود لله، ويرى نفسه مغموراً بعلمه ونوره ورحمته وقدرته اللامتناهية، ويدرك أن كل شيءٍ من الله، بما في ذلك وجود الإنسان نفسه، ويقرّ بعبوديته المطلقة لله تبارك وتعالى.

يرى العرفان الإسلامي أن تجاوز النفس والوصول والاتصال بالحقيقة العليا هو المصدر للعلوم العرفانية، وأن كل مَنْ يتحرّر من أسر هواه يقترب من أصل الوجود والكمال بمقدار درجة تحرره، وتزداد إدراكاته العرفانية. وإن العرفاء يسمون هذه المدركات، التي هي نوع من انكشاف الغيب، بالنبوة، فالنبوّة من الإنباء وبلوغ حقيقة الخبر، وأدرك العرفاء أن الانكشاف التام الذي حصل عليه النبي محمدﷺ يختلف عن الانكشاف الحاصل لسائر العرفاء والسالكين، ومن هنا فرّقوا بين النبوة التشريعية، التي يختصّ بها رسول اللهﷺ، والسالكين، ومعيار الانكشاف الإنبائي هو الكشف المحمدي، ومن هنا قالوا: «كل استنتاج باطني مخالف للشريعة المحمدية هو استنتاج

شيطاني وباطل».

فقدان دعوى بشرية القرآن للامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي

وعليه لا يستند الكلام المتقدّم إلى أي مستند في التاريخ الإسلامي الفكري، كما انه ليس إبداعاً علمياً منطقياً مستدلاً يعتدّ به، مضافاً إلى انه لا يعدّ كشفاً وشهوداً وفقاً للميثولوجيا العرفانية؛ وذلك لأن أبسط طالب يعلم أن الله قد حفظ كتابة من أن تطاله يد الإنسان، ولو كان ذلك الإنسان بحجم النبي الأكرمﷺ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾.

وفي ما يتعلق بالتفوق العلمي للنبي الأكرمﷺ على أهل زمانه نقول: في العرفان الذي يبلغ الاتصال فيه بالله حدّ النبوّة، بل وحتى الإمامة، يتجرد الإنسان فيه من جميع الأهواء النفسية، ويتحول إلى كتلة من العلم الإلهي اللامتناهي، وما علوم عصرنا عن الكون إلا بمقدار ورقة في محيط العلم الإلهي. إن جزءاً كبيراً من علوم عصرنا لا تعدو كونها نظريات سيثبت المستقبل بطلانها، وإن المقدار المنكشف من الواقع قد سبق بيانه في العلم الإلهي، وجرى على ألسنة المعصومينعليهم السلام، حيث إن علمهم من علم الله، ونورهم من نور الله. إن كلام رسول الله وحي، وإن كلام المعصومين ـ بتبع النبي ـ ينبع من الوحي الإلهي، ولا يقولون شيئاً من عند أنفسهم؛ لأنّ كل ما للعبد إنما هو من الله وإليه.

حاجة الإنسان إلى الوحي والنبوة

رغم تمتع الإنسان بروح إلهية، ولذلك تدعوه فطرته إلى الانحياز لله، نجد أن الله خلقه مختاراً، وجعل من النفس الإنسانية معتركاً يتنازعه الملائكة التي تدعوه إلى الخير

والشيطان الذي يدعوه إلى الشر، وقد تغلب النبي برحمة الله على الشيطان، وقد منّ الله بهذه النعمة على العالمين، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، وإن الارتباط بالوحي والنبوّة يؤدي إلى غلبة العقل وملاك الخير على شيطان النفس.

إن حبل القرآن الذي يتم التمسك به من خلال اللجوء إلى إدراك معانيه التي بينها أهل البيت عليهم السلام لا يوضِّح الطريق إلى الله فحسب، وإنما يسير به في ذلك الطريق قدماً حتى بلوغ الغاية، وإن الذين ينتصرون في هذا المعترك الداخلي، ويغدو وجودهم مفعماً بنور الله وعلمه، سيتدفق القرآن الكريم من وجودهم، ويتجلى كلام الله الذي هو معشوقهم في مرآة قلوبهم، وإن الذين شاهدوا صاحب هذا الكلام بعين يقينهم يدركون أكثر من غيرهم أن هذا إنما هو كلام الله، ويبدأون بالانتهال من معين معانيه الإلهية اللامتناهية، ويشاهدون فيه كل لحظة إطلالة جديدة لمحبوبهم الأزلي، ومن هنا قال الإمام علي عليه السلام: «لقد تجلى الله في كلامه».

معاجز الأنبياء ليست ذوقاً شعرياً!!

الشيخ حسين نوري الهمداني[1]
ترجمة: حسن مطر

تعودنا في السابق أن نشهد توجيه اتهامات للنبي الأكرم من قبل العالم الغربي، المتمثل في أوربا والولايات المتحدة، من خلال أقلامهم الشيطانية، ولكننا فوجئنا في الآونة الأخيرة بمقال كتبه شخص إيراني، أي إنه ينتمي إلى مركز التشيع والثورة، كتبه، وهو مقيم في أمريكا، ونال فيه من القرآن والإسلام، وقد عمد أعداء الإسلام إلى تغطيته ونشره على نطاق واسع.

وقد جاء في هذا المقال: إن القرآن لا يعدو أن يكون تجربة شعرية، وان النبوّة ليست سوى قريحة شعرية، وقد صبّ نبي الإسلام هذه القريحة في قالب شعري باسم القرآن، وإن القرآن ثمرة أفكار جالت في مخيلة النبي الأكرمﷺ.

إن الظواهر الدنيوية تنقسم إلى قسمين: الأمور الغيبية والخارقة للعادة؛ والأسباب

(١) أحد مراجع التقليد في إيران، له دراسات فقهية وفكرية عديدة.

والعلل المتعارفة، وإن ما يستند إليه الأنبياء ـ كما نرى من خلال معاجزهم ـ هي الأسباب الإلهية الغيبية، وهي أجنبية عن الذوق الشعري.

إن الأمر المتيقَّن أن الشعراء يرتكبون بعض الأخطاء في أقوالهم وكلماتهم، في حين لا وجود للأخطاء في النبوّة، ولا يمكن التنزل بها إلى مستوى التجارب الشعرية.

إنّ ما قام به هذا الرجل يفوق الإساءة التي قام بها سلمان رشدي، حيث إن الأخير لم يتجاوز في إساءته سبّ النبي، في حين أن هذا الرجل قد استهدف أسس القرآن والنبوّة، حيث قال بوجود الكثير من الأخطاء في المسائل التي ذكرها النبي في ما يتعلق بهذه الدنيا والمجتمع الإنساني.

وقد ادعى هذا الرجل أن القوانين الجزائية التي سنّها رسول الله ﷺ إنما تناسب العصر الذي عاش فيه، ولا تنسجم مع عصرنا، ومن هنا أقول بأن هذا الاتجاه والتيار الفكري أخطر من المحاولة التي قام بها سلمان رشدي.

المسألة الأخرى: إن الإعلام الغربي يسوّق لهذه الأفكار من منطلق أن قائلها شخص إيراني، قد ترعرع في أحضان بلد كان مهداً للثورة والتشيع، وهذا ما سيجعلنا عرضة لعلامة الاستفهام حتى من قبل العالم السني.

إن الذي يحاول اجتثاث جذور القرآن والنبوّة على هذا النحو إنما هو أسوأ من سلمان رشدي؛ فإنْ كان ما صدر عنه من باب السهو وجبت نصيحته وهدايته؛ وإن كان عامداً فلنا معه شأن آخر.

بشرية القرآن، تهمة لم يشهدها التاريخ!!

د. يحيى يثربي[1]

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

تقع الكتب السماوية الموجودة بين أيدينا على قسمين مختلفين:

أما القسم الأول فيشتمل على التوراة والأناجيل (الكتاب المقدس بعهديه العتيق والجديد)، وليست من إنشاء الأنبياء، وإنما هي تقريرات تاريخية كتبها الآخرون حول حياة الأنبياء وسيرهم وأقوالهم. وإن أتباع هذه الكتب من اليهود والنصارى لا يعتبرون هذه الكتب وحياً إلهياً، وإنما هي تقريرات لنشاط الأنبياء وبعثتهم، فإنجيل يوحنا كتبه يوحنا، ورسائل بولس، التي هي جزء من الإنجيل المقدس، كتبها الرسول بولس، وعليه لا أحد من أتباع هذه الأديان يعتبر الكتاب المقدس كلاماً نبوياً، وإنما هو بمنزلة كتب السيرة التي كتبت حول النبي الأكرمﷺ، مثل: سيرة ابن هشام، وغيرها.

---

(١) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ورئيس قسم الفلسفة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

والقسم الآخر يتمثل في القرآن الكريم، والقرآن ليس كلام النبي، ولا هو عملية تأريخية كتبها الآخرون كبيان لسيرة نبي الإسلام، وإنما هو نص إلهي أنزله جبرائيل نجوماً على النبي الأكرمﷺ، ولم ينشئ النبي آياً من آياته، وهذا ما أيده القرآن مراراً.

هذا ولم يسبق أن ادّعى هذا الأمر أيّ من الأديان والمذاهب الموجودة، وإنّ القرآن وحده هو النص الإلهي الموجود، قد صرّح القرآن بوجود كتب سماوية سابقة، إلا أن أتباع تلك الديانات قد عمدوا إلى تحريفها وإبدالها بكتابات خطتها أيديهم.

إن أسلوب القرآن لا يشبه الأشعار العربية بأيّ وجه من الوجوه، ولم يدع أحد حتى الآن أنّ القرآن نوع من الشعر، وحتى لو أخذنا الشعر بمعناه المنطقي فمع ذلك نجد القرآن يعرف نفسه بوصفه (برهاناً)، وليس شعراً، أو عملاً من هذا القبيل.

ولو أخذنا الشعر بمعناه الجاهلي، واعتبرناه من قبيل (سجع الكهان)، فإنه، وإن عمد أعداء الإسلام إلى اعتبار السور المكية من هذا النوع من الأشعار، إلا أن القرآن رفض هذه التهمة في الكثير من الآيات.

وعليه ربما أمكن إنكار القرآن بالمرّة، ولكن لا يمكن اعتباره من إنشاء النبيﷺ، أو الذهاب إلى أنه تجربة شعرية، بينما نجد أن جزءاً من الكتاب المقدس هو من نوع الشعر، وهذا ما يعترف به اليهود والنصارى أنفسهم.

ولم يدّع أحد حتى الآن أن القرآن من صنع النبي، وإن ما ذهبت إليه المعتزلة من (خلق القرآن) لا يعني أنه من إنشاء النبي محمدﷺ، فالمعتزلة والأشاعرة متفقون على أن القرآن كلام الله، غير أنهم يختلفون في حدوثه وقدمه.

فالأشاعرة يقولون: بما أن القرآن كلام الله، فهو صفة له، فلا بد أن يكون قديماً مثلهُ؛ أما المعتزلة فإنهم ـ رغم إيمانهم بأن القرآن كلام الله ـ وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان يرون أنه مخلوق وحادث، فهو كسائر الوجودات بالرغم من كونه كلام الله، فهو حادث، وليس بقديم.

إن منهجي في الحياة يقوم على عدم التدخل في المسائل العلمية إذا اتخذت منحىً سياسياً وحزبياً؛ ولا أرى من الصلاح أن يغدو العلم والتحقيق سلاحاً بيد الجهلة، لإثارة الضجيج والضوضاء.

لولا سكوت العلماء
لما تمّ التطاول على النبي والقرآن[1]

أ. مجيد مجيدي[2]
ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

أشكر الله أن شنف أسماعنا بـ (ترنيمة العصافير) وسط ضجيج من الأصوات النشاز. لا أتحدث عن الواقع الإيجابي لهذا الفيلم في هذا المدة القصيرة على مختلف الفئات وأنواع المخاطبين، ولكنني أقول لأولئك الذين رأوا في هذا الفيلم موضوعاً مكرراً، وأنه لا يحمل رسالة جديدة: «لا أرى حرجاً في التصريح بأن هذا الفيلم كسائر الأفلام التي أخرجتها سابقاً، من قبيل: (أولاد السماء)، و(صبغة الله)، و(المطر والصفصاف)، يدور حول محور الفطرة الإنسانية الطاهرة.

---

(١) الكلمة التي ألقاها المخرج السينمائي مجيد مجيدي في (مهرجان فجر للأفلام)، بعد استلام جائزة على إخراجه فيلم (ترنيمة العصافير).

(٢) مخرج إيراني معروف.

دون الرجوع إلى المعنويات في كافة أنحاء الأرض سيتحوّل الناس إلى ذئاب كاسرة، بل إن الذئاب الكاسرة ستخجل من صنيعهم ووحشيتهم. في الظروف الراهنة التي نشهد فيها ابتعاداً عن الله، ويشهد التاريخ أن كل عمل سيغدو مباحاً، في مثل هذه الظروف أجد أن على الأحرار أن يقلقوا، ومن بينهم الفنانون الأحرار، دون خوف من اتهامهم بالاجترار والتكرار، فلو كان التكرار مذموماً لتوجه هذا الاعتراض أولاً إلى الأنبياء أنفسهم، حيث كرروا على مرّ القرون والعصور كلاماً مكرراً يحمل نفس الرسالة ذات المحتوى الواحد، والذي يتلخص في الرجوع إلى المعنويات.

عندما يُعرض (ترنيمة العصافير) في برلين، ويحظى باستقبال مختلف المشاهدين وأنواع الناقدين، ويتفاعلون ويتحمسون له بشدة، يزداد يقيني بأن الأخلاق والمعنويات هي ما نفتقر إليه في عصرنا، وهذه المسألة لا تخص جغرافية بعينها أو بلداً بعينه.

أُقرّ بأنني مدين في هذا النجاح والاستقبال الكبير إلى الدين الإسلامي، وها نحن على أعتاب ذكرى وفاة النبي الأكرمﷺ، فأنا أشعر بأني مدين إلى الرسول، حيث وبعد مضي قرون لا زلت أسمع نداءه وهو يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». أنا مدين لرسول الرحمة الذي أقام دينه على أسس ودعائم الفطرة الإنسانية الطاهرة، فقال: «كل مولود يولد على الفطرة» حتى إذا كان أبواه كافرين أو مشركين، وأنا مدين إلى النبي الذي عاش مظلوماً في عصره، ولا يزال مظلوماً في عصرنا.

فإذا كان النبي في الجاهلية القديمة يتعرض من قبل المجانين إلى القذف بالحجارة، وكسر رباعيته، وشقّ جبهته الشريفة، وإذا كان الملأ من قريش قد قذفوه بأنه شاعر ومجنون، فقد تكرر الأمر في الجاهلية الحديثة أيضاً؛ حيث أخذ الجاهلون يوجِّهون له الإهانات عبر رسوم الكاريكاتور، ويتهمه العلماء من طلاب الدنيا بأنه شاعر ومجنون، وكما في الجاهلية القديمة يعتبرون القرآن أساطير الأولين.

عندما قاطعت (مهرجان الأفلام) في الدانمارك؛ اعتراضاً على هتك حرمة نبي الرحمة، رأى الكثير في هذه المقاطعة دوافع سياسية، حيث بلغ الأمر بهذا العالم أن ينقلب المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وكل ما لم يَرُقْ لأمزجتنا نسبناه إلى دائرة مزعومة.

فلو دافع شخص عن معتقداته دعَوْه تابعاً؛ وإذا آثر الدعة، وترك مقدساته عرضة للهتك والإساءة؛ عدُّوه متحرراً. وهنا أقول وأعلن بأني لم أتخذ تلك الخطوة من موضع الدفاع عن دولة أو حكم؛ فأنا غريب عن السياسة، وبعيد عنها بالمرّة، بل اتّخذتُه كفردٍ مسلم، وفنان ينتمي إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا أعلن عن عميق استنكاري لما قاله من يصطلح على نفسه مستنيراً، وأشكو إلى الله كل الذين سكتوا أمام هذا الجفاء الكبير.

لو لم نكن مسيَّسين فلماذا تثار كل هذه الضجّة إذا قام بعض صغار المجانين برسم الكاريكاتور، مسيئين لنبيناصلى الله عليه وآله من الأجانب، في حين لا يطرف لنا جفن إذا قام واحد ممن ينتمي إلينا بكيل أسوأ التهم إلى نبينا وكتابه العظيم، إلا صوتين خافتين من هنا أو هناك!

لو أننا لم نسكت حينما أنكر هؤلاء المستنيرون في يوم ما عصمة الأئمة وعلمهم بالغيب، وشكّكوا في الثوابت التاريخية، مثل: غدير خم، واستشهاد سيدتنا فاطمة الزهراءعليها السلام، وكتب صاحب هذا القلم المنحرف واصفاً الزيارة الجامعة الكبيرة بأنها من صنع غلاة الشيعة، لما وصل الأمر إلى الإساءة إلى النبي والقرآن، واعتبار النبي شخصاً عامياً حاله حال سائر الناس في العصر الجاهلي، واعتبار القرآن نتاجاً بشرياً...

ليعلم الذي يدعي معرفة المولوي ويقدمه على المعصومين عليهم السلام، أنه كافر بحكم المولوي نفسه، حيث يقول ما معناه: إن القرآن، وإن كان قد جرى على لسان النبي، ولكنه قول الله، ويكفر من ينكر ذلك، إن القرآن هو نغمة الله التي صدحت بها الأوتار الصوتية لمحمد بن عبد الله.

الفصل الثالث

الظاهرة القرآنية، الحدث والهوية

القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي صلى الله عليه وآله؟

النظرية العرفانية في النزول القرآني اللفظي

أ. محمد حسن قدردان قراملكي[1]
ترجمة: السيد علي محمود هاشم

تمهيد

إن مسألة كيفية نزول القرآن هي من المباحث التفسيرية والكلامية التي اهتم بها علماء المسلمين منذ القِدَم، واليوم؛ وبسبب تطبيق بعض المباحث العلمية المعاصرة، نظير التجربة الدينية[2] عليها، أنكر بعض المفكرين النزول السماوي للقرآن، وذهب إلى القول: إنه نتيجة تجربة نبوية خاصة.

وفي بحثنا سيتم التعرض للنظريات القديمة والمعاصرة في الموضوع، وسيكون البحث حول:

١ـ النزول اللفظي للقرآن (القرآن هو كلام الله).

---

(١) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسيّ في إيران.

(٢) وبعض الأبحاث الأخرى كـ «حقيقة الدين والنبوة».

٢ـ النزول المعنوي للقرآن (القرآن هو كلام النبي).

٣ـ إنكار النزول (القرآن وليد التجربة النبوية).

٤ـ نزول حقيقة القرآن المجردة (التفسير العرفاني).

ولا بأس بالإشارة إلى أن النظرية الأولى ـ وهي النظرية المعروفة بين المتكلمين والمفسرين ـ بقدر ما تنسجم مع ظواهر الآيات فإنها تبتعد عن أصول ومباني الفلسفة والعرفان، والنظرية الرابعة هي خلاصة لما قام به العرفاء ومدرسة الحكمة المتعالية التي جمعت بين الآيات والمباني العقلية والفلسفية.

إن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الوحيد الذي لا زال البشر يستمدون منه الفيض والهداية، وقد نزل على النبي الأكرم في مدّة استوعبت كامل فترة نبوته، وعبر تجارب وحيانية[1] مختلفة، وبما أن نزول القرآن ومخاطَبه اختصّ[2] بشخص النبي فإن معرفة حقيقته أمر صعب جداً، بل ربما يكون مستحيلاً، إلا أنه يمكن لنا الكشف عن بعض وجوهه بمعونة الآيات والروايات وبعض الأصول الفلسفية والعرفانية.

النظرية الأولى: النزول اللفظي للقرآن الكريم (القرآن كلام الله)

المشهور أن عين الآيات والألفاظ القرآنية قد تلقاها جبرائيل من الله تعالى، وقد قام بنقلها وإلقائها الى النبيﷺ؛ إما بصعود وتلبس النبي بصورة ملك؛ نتيجة لتكامله وارتقائه الروحي؛ وإما بأن يتمثل الملك بصورة البشر، ومن ثمّ يأخذ النبي الوحي منه.

يقول الزركشي: والتنزيل له طريقان: أحدهما: أنّ رسول اللهﷺ انخلع من صورة البشرية الى صورة الملائكة، وأخذه من جبرائيل؛ والثاني: أن الملك انخلع الى البشرية

---

(١) المراد بالتجربة هنا المعنى اللغوي فقط، أي محطات وحيانية مختلفة (المترجم).

(٢) أي المخاطب أو لاً وبالذات (المترجم).

حتّى يأخذ الرسول منه[١].

ويقول العلامة الطباطبائي: ...فإن ألفاظ القرآن نازلة من عنده تعالى، كما أن معانيها نازلة من عنده، على ما هو ظاهر قوله تعالى[٢].

وكذا قال غيرهما[٣].

الأدلّة والبراهين

١. نسبة الوحي إلى الله

إن الله تعالى ينسب وبصراحة ـ وفي كثير من الموارد ـ آيات القرآن إلى نفسه، بأنه هو الذي أوحاها، وأن القرآن ليس إلا هذا الذي أوحاه، قال تعالى:

﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللهُ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ (الشورى: ٣).

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢).

﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا القُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الغَافِلِينَ﴾ (يوسف: ٣).

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا القُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣؛ الكهف: ١١٠؛ فصلت: ٦؛ آل عمران: ٤٤؛ النجم: ١٠؛ الشورى: ٧).

٢. نسبة إنزال القرآن إليه تعالى

إن الآيات الدالة على وحيانيّة القرآن، وأنه وحي من الله، هي بنفسها تشير إلى أن

(١) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٠، وهنا تعليقة لطيفة للعلامة الطباطبائي في الميزان ١٥: ٣١٩.

(٢) الميزان ١٥: ٣١٧، والنكتة الملفتة في المقام أن العلامة في ١٥: ٣١٩ يرى إبهام ومحالة انخلاع صورة البشر أو الملك، ولكن يظهر أن مراد من قال بذلك هو التمثل.

(٣) جواي آملي، المبدأ والمعاد: ٧٨؛ ومصباح اليزدي، معرفة القرآن ١: ٩٣.

نزول القرآن هو من قبله تعالى، واحتمال أن يكون المراد من الوحي الإلهي ذاك الإلهام القلبي والوحي النفساني ضعيفٌ، تدفعه الآيات التي استعملت مصطلح «النزول، التنزيل، الإنزال» بدل كلمة «الوحي»، مما يدل على أن الإيصال إنما كان من خارج نفس النبيﷺ، ولا يختص هذا بوحي القرآن، وإنما يشمل التوراة والإنجيل أيضاً، قال تعالى:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣).

﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١٠٣).

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤).

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣؛ الزخرف: ٣؛ العنكبوت: ٤٧).

والآية الأخيرة هي الآية المعروفة بآية التحدي، التي تطلب من الناس أن يشحذوا هممهم لمحاولة الإتيان ولو بمثل سورة واحدة من القرآن، ونفس هذا التحدي وعدم معارضة البشر له دليل على أن القرآن من الله.

٣. نسبة تلاوة القرآن إليه سبحانه

إن استعمال مفردة التلاوة للدلالة على القراءة وإبلاغ المخاطب هو استعمال شائع ومتداول، وقد استعمل اللهُ تعالى هذه المفردةَ في أكثر من موضع للدلالة على أنّ الوحي معنىً ولفظاً هو منه تعالى، فلا يتوهم الوحي النفسي، قال تعالى:

﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَالذِّكْرِ الحَكِيمِ﴾ (آل عمران: ٥٨).

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢).

هذه الآيات، وبالإضافة إلى دلالتها على سماوية القرآن، تدل على أن نزوله نزول لفظي، وأن التلاوة إنما هي من الله والملائكة.

وهناك آيات تدل على أن التلاوة هي من النبي صلى الله عليه وآله:

﴿قُل لَّوْ شَاء اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُم بِهِ﴾ (يونس: ١٦).

﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١٥١).

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْراً﴾ (الكهف: ٨٣).

﴿وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ (النمل: ٩٢).

والدلالة هنا أوضح؛ إذ إن النبي كان أمّياً، فلا يمكنه أن يكتب أية نسخة ليقرأ منها، مما يعني أن النبي كان يقرأ من النسخة التي جاءه بها الوحي.

٤. وصف القرآن بأنه قول الله

هناك آيات تصف القرآن بأنه قول وكلام الله، وهي نفسها تنسب ألفاظ الوحي إلى الله:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (الحاقة: ٤٠).

﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ (الطارق: ١٣).

٥. نسبة قراءة القرآن إلى الله

وهناك آيات أُخَر تدل على أن قراءة القرآن هي منه تعالى إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٨).

والآية الأولى تخبر أن الله سيُقرئ القرآن للنبي، وتنهاه عن نسيانه، والثانية تأمر

النبي ﷺ بمتابعة القراءة له، مما يثبت النزول اللفظي للقرآن.

قراءةٌ في الأدلة الخمسة المتقدمة

سيتبين لنا عند التعرض للنظرية العرفانية القائلة بنزول حقيقة القرآن المجردة أن المراد من الوحي، التلاوة، القول، القراءة، ليس هو المعنى الظاهر منها، إذ إنها منحصرة في الأمور المادية، بل المقصود هو الإعطاء وإنزال الوجود المجرد للقرآن إلى النبي، نزل أولاً إلى الصادر الأول، أي الحقيقة المحمدية، ومنه إلى المراتب الوجودية الدنيا إلى أن يصل إلى العنصر المادي للنفس النبوية. ومن هنا يمكن لنا إسناد النزول حقيقة إلى الله، ولا يتنافى هذا مع قول العرفاء بدخالة الحقيقة المحمدية في نزول القرآن.

٦. نسبة القرآن إلى الملك

هناك بعض الآيات في القرآن تنسب «نزول القرآن» إلى الملك:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣).

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (النحل: ١٠٢).

﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (البقرة: ٩٧).

ويتضح منها وجود «واسطة» في الوحي تارة باسم الروح الأمين، وروح القدس، وأخرى باسم جبرائيل[١]، وبعضها ملكٌ شديدُ القوى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٤ ـ ٥)[٢]، والآيات التي تلتها تخبر عن رؤية الملك: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى *

---

(١) وتحقيق أن هذه الوسائط هذه هي واحدة بالحقيقة أو متعددة؟ وهل هي طولية أو عرضية؟ ليس هنا مكان بحثه.

(٢) ويرى المفسرون أنه جبرائيل.

فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ (النجم: ٦ ـ ١٤).

ويرى المفسرون أن هذا الملك هو جبرائيل، وقد رآه النبي على صورته الحقيقية. وفي مقام التحليل لهذه النقطة يجب القول: إن نزول «حقيقة القرآن» المجردة بواسطة الملك على العنصر المادي للنبي الأكرمﷺ أمر منسجم تمام الانسجام مع المباني الفلسفية والعرفانية؛ إذ قد برهن فيهما أن أول وجود ممكن صدر من الذات الإلهية هو «الحقيقة المحمدية»، والموجودات الأخرى إنما اكتسبت الوجود منها وبواسطتها، فالملائكة بأجمعهم ما هم إلا معاليل وتجليات لهذه الحقيقة، والقول: إن جبرائيل يتلقي «الحقيقة المجرَّدة» للقرآن من «الحقيقة المحمدية» وينقلها إلى الجسد المادي للنبي محمدﷺ لا يتنافى مع القول بإمكان اتصال النفس النبوية مباشرة بعالم الغيب، وأخذ القرآن مباشرة منها، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

٧. التذكير بتاريخ الأمم السابقة

يعتبر القرآن أن الإحاطة بتاريخ وجزئيات الأنبياء والأمم السابقة وحي يوحيه الله إلى نبيه، قال تعالى: **﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾** (يوسف: ٣).

وتشير الآية بوضوح إلى أن علم النبي بتاريخ الأنبياء والأمم السابقة هو من الله بواسطة الوحي، وترد زعم من قال: إن النبي يعلم ذلك بواسطة الأمور العادية، كمطالعة التاريخ، والسماع من المؤرخين وعلماء الأديان، وما شابه ذلك.....

فضلاً عن أن هناك من الأنبياء من لم يقصصهم الله على النبي : **﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾** (النساء: ١٦٤).

٨. ظاهرة الحدّة في الخطاب

قد يستدل باللهجة الحادة في بعض الآيات القرآنية على عدم دخالة النبي في القرآن،

وأنه وحي من الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ﴾ (الحاقة: ٤٤ ـ ٤٦)؛ و﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ... إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ﴾[1] (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

فنسبة القرآن إلى النبيﷺ لا ينسجم وهذا الخطاب، بل هو دليل على وجود مُوحٍ يرفع أي ضعف أو تساهل في أداء الوحي، وإذا رجعنا الى القرآن نجد أن الآيات المتصدرة بـ﴿قُلْ﴾ تقارب ٣٠٠ آية، وبـ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِي﴾ ٢٣ آية، وبـ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُول﴾ ٣ آيات، فإذا كان القرآن كلام النبي فلا معنى لاستعمال أدوات النداء هذه.

٩. ظاهرة انقطاع الوحي وانحباسه

انقطع الوحي عن النبيﷺ في بدايات البعثة لفترة دامت ثلاث سنوات، عرفت بدورة الفترة، وفي كثيرٍ من الأحيان كان الوحي ينزل متأخراً رغم إصرار المشركين على أن تنزل ولو آية واحدة، قال تعالى:

﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُواْ لَوْلا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

وسورة الضحى قد نزلت بعد انقطاعٍ للوحي أثار قلق النبيﷺ، فخاطبه الله تعالى فيها ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ وطمأنه بـ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾، وتشير بعض الروايات إلى فترة تتراوح بين اثني عشر إلى أربعين يوماً، فكيف يمكن والحال هذه توجيه القول بأن الوحي أمرٌ اختياري للنبي، وقد أخبر جبرائيل النبي قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾

---

(١) في مقام تحليل هذا الدليل يجب القول: إن المخاطِب بـ ﴿قل﴾ هو الحقيقة المحمدية، فالحقيقة المحمدية؛ بإشرافها على العنصر المادي للنبيﷺ لتعليمه وتربيته، تخاطبه تارةً وتهدِّده تارة أخرى، وسيأتي توضيح ذلك.

(مريم: ٦٤)، وتفيد الآية أن نزول الوحي انما هو بأمره تعالى فقط[١].

١٠. تصريح النبي ﷺ بإلهية القرآن

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥).

﴿قُل لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ (الأعراف: ١١٨).

﴿قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللهِ شَيْئاً... وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٨ ـ ٩)

وقد يقال: إن هذا الذي ذكر مرتبط بالعالم المادي للنبي الأكرم ﷺ، ولا ينافي أن القرآن قد نزل بواسطة الحقيقة المحمدية.

وفي مقام الجواب نقول: **أولاً**: إن المشكل الأساسي الذي تواجهه هذه النظرية هو قاعدة الواحد، فلا ينسجم القول بنسبة القرآن إلى الله مع عدم الأخذ بعين الاعتبار الدور الواسطي للصادر الأول «النبي»، اللهم إلا أن نكون كأكثر المتكلمين، فننكر هذه القاعدة من رأس.

وثانياً: لو سلمنا جدلاً أن القرآن قد نزل بالألفاظ والأصوات المتعارفة فلماذا اختص السماع به ﷺ دون غيره من الصحابة؟ أليس هذا بنفسه دليلاً على أن الوحي لم يكن بهذه الألفاظ المتعارفة[٢].

---

(١) يراجع في ذلك التفاسير المختلفة، ذيل الآية؛ وبحار الأنوار ١٨: ٢٤٥، فإذا كان الوحي تجربة نبوية فلا معنى لهذا كله، والحالات المعنوية لبدن النبي تعتريها التغيرات والتحولات فيمكن تأخير الوحي والحال كذلك.

(٢) لقد ورد عندنا أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يسمع الوحي كالنبي، ولكن هذا لا يخدش بأصل المطلب الذي يريد أن يقوله المؤلف (المترجم).

وثالثاً: هناك الكثير من الأسئلة التي تطرح حول كيفية نزول القرآن، ومنها: أين تم خلق اللفظ القرآني؟ وهل أنه أُنزل على جبرائيل مباشرة، أو أنه أُلهمه إلهاماً، أو أنه استفاضه من اللوح المحفوظ؟ وكيف تحوَّلت حقيقة القرآن المجرَّدة إلى أمر مادي واعتباري؟

ورابعاً: إنّ القول بأصل العلية في عالم الإمكان، والتأثير والتأثر، لا يتنافى مع الفقر الذاتي للكون؛ وذلك عبر التفسير الطولي لها، فنسبة نزول قراءة وتلاوة القرآن إليه تعالى لا تنفي عللاً أخرى، فكما ننسب حركة الغيوم إلى الله ننسبها كذلك إلى العلل الطبيعية، كالريح والهواء، ولا منافاة في المقام. وبعبارة أخرى: إن نزول القرآن له حيثيتان: **الحيثية الأولى**: نشأته الحقيقية الغيبية من ذات الحق، وهذه هي حيثية النسبة إليه؛ **والحيثية الثانية**: انتقال تلك الحقيقة العقلية والغيبية والمثالية من الحقيقة المحمدية إلى نفس النبيﷺ، وتحول ذاك الوجود العقلي والغيبي والمثالي إلى وجود مادي لفظي بواسطتهﷺ، لذلك أمكن لنا أن نسمي القرآن كلامَ النبي بلا إشكال في المقام.

وخامساً: إن لغة القرآن لغة عربية خاصة، يكثر فيها الكناية والمجاز، ولما لم يكن لمخاطبيه وقتها أن يدركوا حقائقه الغيبية والمجردة؛ باعتبار أنهم كانوا أهل جاهلية، ولم يمكن له أيضاً أن يشير إلى النكات والأسرار العرفانية المتضمنة فيه، طرحت مسألةُ نزول القرآن حسب المفهوم العرفي المتداول، وهو النزول اللفظي.

وأما كيفية تحول الأمر العقلي المجرَّد إلى أمر لفظي مادي فقد حاول بعض العلماء المعاصرين حلّه بالقول: إن حقيقة القرآن المجردة قد تنزَّلت أولاً إلى النبي محمدﷺ عبر القنوات الإدراكية له (القوى الإدراكية)، التي منها يتجلى الكلام الإلهي،ويظهر بقالب ألفاظ، قال: «إن نفس النبي محمدﷺ هي الرابط بين عالم التكوين وعالم الاعتبار، فالروح الطاهرة للنبي؛ وبالتخلص من التعلقات الاعتبارية، تتعالى إلى أن تصبح قواها الإدراكية (السمع والبصر والنطق و....) سمع وبصر ونطق الله، عندها

تتنزل تلك الحقائق التكوينية العقلية، وتتجلى المسائل الاعتبارية النقلية، وتتحول المعاني إلى قوالب لفظية»[١].

ويشكل قبول هذا القول؛ إذ لم يتضح لنا هل أن جبرائيل عندما قام بنقل الوحي إلى النبي نقله بشكل عقلي إلى مجاريه الإدراكية ﷺ ـ كما يظهر ذلك منه ـ أو أنه نقله بشكل لفظي؟ فإن كان الأول فهذا مخالف للآيات والروايات؛ وإن كان الثاني فلم تتضح بعد كيفية تبدل القرآن المجرد إلى ألفاظ.

والشيخ أحد القائلين بقاعدة الواحد، فكيف يمكن معها نسبة النزول اللفظي إلى الله مباشرة، فلو فُرض واسطة في المقام فلا محيص عن انتهائها إلى الصادر الأول (الحقيقة المحمدية)، مما يعني تأييد نظرية أن القرآن كلام نبوي.

فضلاً عن أنه لم يتضح مدى دخالة (النفس النبوية) في المقام، فهل هي شريكة في ذلك التنزل أو لا؟

إن ظاهرَ صعود النفس النبوية إلى عالم العقل والألوهية، واتصاف فعل وحركات النبي بالقول والفعل الإلهي، مطابقَةُ تلك الأفعال والأقوال مع المقام الإلهي ورضاه تعالى، وبهذا التطابق والسنخية يصدق عنوان المظهرية، لكن هذا لا يعني سلب فعل الإنسان عن نفسه، والقول: إنه عين فعله وقوله تعالى.

ويظهر من بعض عبائر صدر المتألهين أن كلام العارف بعد أن يصحو ويعود إلى حاله العادي هو كلام رب العالمين[٢]، والحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إليّ

---

(١) جوادي آملي، پيرامون وحي ورهبرى: ٧٨، بتلخيص وتصرّف.

(٢) فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو... نفذ حكمه وأمره، واستجيب دعوته، وتكرم بكرامة التكوين، وتكلم بكلام رب العالمين. الأسفار ٧: ٢٢. والشاهد على المدعى المتقدم تفسير الوحي، ونزول الملك، والكلام الإلهي بواسطة القوة الخيالية للنبي (ص٢٥)، ويصرح في صفحة ٢٧ أن مصدر كلام الوحي هو الروح الأعظم، وبما أنه ناشئ من داخل نفس النبيﷺ فهو غير قابل

بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً» يؤيِّد ذلك أيضاً.

النظرية الثانية: النزول المعنائي للقرآن (الكلام النبوي)

النظرية الثانية في المقام هي النظرية القائلة بالنزول المعنوي للقرآن، أي إن الله تعالى نقل المعنى إلى الملك جبرائيل الذي نقله عيناً إلى النبي، ومن ثمّ قام النبي بصياغته وقولبته بهذه الجمل والألفاظ.

وفي مقام تقرير هذه النظرية هذه ينقل السمرقندي أن جبرائيل نزل على النبي بالمعاني خاصة، وأنهﷺ علم تلك المعاني، وعبّر عنها بلغة العرب[1]، مستدلاً بآية ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤).

ونُقل أنّ القرآن عرض، والعرض لا ينسب إليه تعالى، وإنما إلى المعروض عليه، فليس هو بالكلام الإلهي، وإنما هو كلام النبي[2].

ويرى محيي الدين أن النبي مترجم لا ناقل للقرآن، ففي آية ﴿عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾ يقول: «فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحديّ العين فجسّده الخيال، وقسّمه فأخذه اللّسان، فصيَّره ذا حرف وصوت وقيّد به سمع الآذان، وأبان أنه مترجم عن الله...، فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان ما كان»[3].

و يرى أيضاً أن النبي عالم بباطن القرآن قبل نزوله، رافضاً أن يكون قد تلقى الوحي

لأن يشعر الآخرون به.

(١) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(٢) المصدر نفسه ٣: ١٩٣.

(٣) الفتوحات المكية ٣: ١٠٨.

سماعاً من جبرائيل.

نظرية الكلام النبوي، تحليل وتقييم

وفي مقام التحليل نقول:

أولاً: ما المقصود من النزول المعنوي للقرآن؟ فإن كان هو الوجود الغيبي العقلي أو المثالي لحقيقة القرآن فهذا يرجع إلى نظرية العرفاء؛ وإذا كان المقصود أن اللفظ هو نوعُ اعتبار فيشكل حينئذٍ تقرير أصل انتقال الأمر الاعتباري إلى النفس النبوية بواسطة الملك، اللهم إلاّ أن يراد به الإلهام، كأن نقول: إن الله قد ألهم النبي حقيقة ومعنى التوحيد، ومن ثم قام النبي بصياغتها بقالب «لا إله إلا الله».

غير أن هذه النظرية لم تحظَ بعناية العلماء الكبار، «فلا يُعبأ بقول من قال: إن الذي نزل به الروح الأمين إنما هو معاني القرآن الكريم، ثم كان النبي يعبر عنها بما يطابقها ويحكيها من الألفاظ بلسان عربي...»[١].

النظرية الثالثة: إنكار النزول (القرآن نتيجة تجربة دينية)

تفسر «التجربة الدينية» الوحي بما لا يعدو كونه نوع حالة نفسية وكشف شهودي[٢]، يحصِّل من خلاله المكاشف بعضاً من تجليات الله تعالى، فيعتبرها أموراً قدسيةً، ومتناً دينياً، يبلغها ويخبر عنها، مما يعني أن ليس هناك أية مفردة من قبل الله، وأنّ ما هو وحيٌ وقرآن ليسا إلا تفسير النبي لتجربته الدينية.

ولوازم هذا تأثر التجربة بظروفها ومحيطها، فـ«القرآن ـ كما هو معروف ـ تدريجي

(١) الميزان ١٥: ٣١٧.

(٢) كشف وشهود للمقام الألوهي.

النزول، وتدريجي الحصول، مما سمح بإيجاد تكونٍ تاريخيٍّ انعكس عليه، بحيث إنه لو قدّر للنبي أن يعيش أكثر لأمكن للقرآن أن يكون أكثر مما هو عليه اليوم...، فالنبي لم يخبر من كتاب، وإنما تجارب عايشها النبي في حياته تمتد بامتدادها»[1].

وما كان يقوله النبي من أنه يسمع صوتاً، أو يرى صورة ملك، ما هو إلا خيال وتخيل وسماع أصواتٍ ليس إلا[2].

إن التجربة تنسحب على شخصية النبي، فيصبح ذا شخصية متبدِّلة، تختلف حاله قبل وبعد التجربة، فيخبر عن الواقعيات كما يراها، والإشكال على هذا يتوجه إلى أصل الوحي، ومنه إلى كل المعارف المبتنية عليه.

النظرية الرابعة: نزول الحقيقة المجردة للقرآن (النظرية العرفانية)[3]

١. تنزل وجود القرآن البسيط من الحضرة العلمية إلى الحقيقة المحمدية

يعتقد العرفاء أن مبدأ الوجودات هي الذات الأحدية للباري تعالى، المعبر عنه بمقام الأحدية، ثمّ مقام الواحدية الإلهي، وهو مقام تجلي الصفات والأسماء الإلهية، أي مقام الخلق والإيجاد.

وعالم المادة غير خارج عن هذه مما يعني أنه كان له وجود في تلك العوالم المجرَّدة.

وكذلك كان القرآن؛ اذ تكشفت حقيقته العلمية المخزونة في الذات الأحدية

---

(١) بسط تجربة نبوي: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) والمقصود بسماع الصوت أن النبي يسمع، ولكن هذا لا يعني أنه وحي.

(٣) مما يجب التأكيد عليه قبل البدء أن سَبر وغَور المطالب العرفانية لا يقتصر في الوقوف على لزوم المعرفة النظرية بها فقط، وإنما لا بد من أن يصحبها معرفة شهودية أيضاً، والمؤلف يعترف بالعجز والضعف في كلا المقامين، فالأمل في أن يكون البحث خطوة للتعمق أكثر في هذه المطالب، ولزيادة الإيضاح يرجع إلى مقال «حقيقة الوحي تجربة دينية أو عرفانية»، قبسات، شتاء سنة ١٣٨١هـ ش.

للحقيقة المحمدية؛ نتيجة مواجهة الروح القدسية للنبي مع الحضرة العلمية، فكان النبيُّ أول مخاطَب بالقرآن؛ لأن الكلام عبارة عن انتقال المعنى والمقصود من المُخاطِب الى المخاطَب، وهو ما يعبَّر عنه بالكلام الذاتي للحق مع الحقيقة المحمدية[١]. ويعبر عن هذه المرحلة بـ«النبوة التعريفية».

فلا يتلخص الوحي فقط بما هو المعروف من الوحي، وأنه باللفظ من قبله تعالى، بل إن أول نزول للقرآن على النبي يرجع إلى تلك المواجهة التي تمت بين الحقيقة المحمدية والحضرة العلمية، وبعض الآيات القرآنية تلفت لوجود القرآن السابق بتعابير مختلفة، أمثال: «اللوح المحفوظ»، و«الكتاب المكنون»، و«أم الكتاب»، و«لدينا»، وأمثال ذلك، قال تعالى:

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤).

﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود: ١؛ الواقعة: ٨٠).

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨).

كما أن بعض الروايات تشير الى تنزلات القرآن المختلفة،من قبيل «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»[٢].

٢.الحقيقة المحمدية واسطة الفيض

لقد ثبت في الحكمة المتعالية والعرفان أن أول مخلوق وصادر عن الحق تعالى هوالحقيقة المحمدية، وبناء على قاعدة الواحد هي الواسطة في الفيض، وعبرها اكتست

(١) فالحقيقة المحمدية أو ل مخاطب وسامع للكلام الإلهي (الكلام الذاتي والعقلي)، والله هو أو ل متكلم.

(٢) بحار الأنوار ٨٩: ٨٣، ولأجل التوضيح أكثر: الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٣٢٣.

الموجودات ثوب الوجود، فكل هذا الوجود ـ بما فيه المادي والمجرد ـ استمد وجوده من الحقيقة المحمدية.

٣. مقولة تنزل الوجودات

تقدم معنا أن أول وجود إمكاني تم إيجاده هو الحقيقة المحمدية، ومنها تنزلت الوجودات عبر عالم العقول الدنيا إلى أن انتهت إلى العقل الفعال ـ آخر العقول المجرَّدة ـ،ومن ثمّ عالم المادة.

ويذهب الإشراقيون إلى أن هناك عالماً يفصل بين عالم المادة والعالم المجرَّد، واسمه عالم المثال أو عالم البرزخ، فكلّ هذه الموجودات لها وجود برزخي قبل هذا العالم «وجود مجرد بشكل مادي».

ولأجل أن يتلبس القرآن الكريم بلباس المادة يجب عليه أن يتحمل عدة تنزلات، من عالم الأحدية إلى عالم الواحدية، ومنه إلى عالم العقول، ثم عالم المثال، إلى أن ينتهي إلى عالم المادة، ويعتبر الإمام الخميني ـ بالإشارة إلى حديث «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»[١] ـ أن التنزلات هي: ١ـ الحضرة العلمية. ٢ـ حضرة الأعيان. ٣ـ حضرة الأقلام. ٤ـ حضرة الألواح. ٥ـ حضرة المثال. ٦ـ حضرة الحس المشترك. ٧ـ الشهادات المطلقة[٢].

٤. جبرائيل وجود من الحقيقة المحمدية

يتضح من المطالب السابقة أن الملائكة المقربين، ومنهم جبرائيل، تكتسب الفيض عبر الحقيقة المحمدية، فجبرائيل؛ بمقامه التجرّدي الذي له يمكن أن يعرف المعارف

---

(١) بحار الأنوار ٨٩: ٨٣.

(٢) آداب الصلاة: ٣٢٣.

العقلية، التي من جملتها معارف القرآن المخزون في الحقيقة المحمدية، وينقلها عبر العوالم العقلية، فهو في كل آنٍ خاضع لتصرف وتسخير الحقيقة المحمدية، وهذا هو معنى معلوليته لها.

٥. ارتباط العنصر المادي للنبي ﷺ مع جبرائيل والحقيقة المحمدية

لقد برهن في الفلسفة والعرفان أن كل إنسان له عين وجوديّة في الأعيان الثابتة، وعلى إثره يكون عنصره المادي في هذا العالم، والنبي الأكرم ﷺ أيضاً كذلك بمقام نبوته، بل بمقام خاتميته، وقد اختصه الله لتصبح عنده قابلية النبوة والرسالة، وعندها يمكن له أن يرتبط بالعقل الفعال «العقل العاشر»، وقد يحصر دور جبرائيل في أنه واسطة لا أكثر[1]، وكلما تعالت النفس المحمدية كلما زاد ارتباطها بجبرائيل، إلى أن تمكّنَ من الارتباط المباشر مع الحقيقة المحمدية بلا واسطة.

٦. كيفية تلقي الوحي من جبرائيل (الكلام الخيالي أو العقلي المجرد)

إلى هنا تمت الإشارة إلى أصل ارتباط النفس النبوية مع المقامين المجردين، أي العقل الفعال «جبرائيل»؛ والحقيقة المحمدية، ولا كلام هنا في أن القرآن الذي أُفيضَ عليها من الحقيقة المحمدية هو قرآن عقلي ومجرد، وانما المناقشة هي في ما أخذه النبي من جبرائيل، فهل هو مادي أيضاً، أي ألفاظاً وكلاماً، أو أن النفس النبوية قامت بتنزيله إلى عالم المادة بعد أن تلقته قرآناً بسيطاً عقلياً؟

إن استقراء كلام العرفاء يمكّننا من طرح الطريقين التاليين:

الأول: الصورة الخيالية، بمعنى أن جبرائيل ونداءه هما جزء من القوة المتخيلة

---

(١) السيد جلال الدين الأشتياني، شرح الرسالة القيصري، المندرج في رسائل القيصري: ١٧١.

للنبي، والمقصود من الصورة الخيالية هي تلك الصورة الواقعية التي خلقت بواسطة القوة العاقلة ومخيلة النفس النبوية[١].

الثاني: الصورة العقلية، بمعنى أن جبرائيل ووحيه أمران مجرَّدان عقليان، وردا على قلب النبي بصورة مجردة عقلية، ومشاهدة صورة جبرائيل وسماع صوته من النبي إنما هي بالقلب والشهود العقلاني فقط، لا أن النبي يسمع الصوت المادي للوحي أولاً ثم يقوم بإبلاغه عيناً إلى الناس.

و السماع والمشاهدة المادية ممكنة في التفسير الأول، إلا أنه معلولٌ للنفس النبوية؛ بخلاف التفسير الثاني؛ فإن الوحي وسماعه أمران عقليان ينزِّلهما النبي إلى عالم المادة، وفي كلا التفسيرين يكون القابل والفاعل هو الوجود المادي للنفس القدسية للنبيﷺ.

مواقف العرفاء وكلماتهم

وهنا نذكر نموذجاً من كلام بعض العرفاء:

١. محيي الدين بن عربي

قال:... وإياك أن تظن أن تلقي النبيﷺ كلام الله بواسطة جبرائيل وسماعه منه كاستماعك من النبيﷺ، أو تقول أن النبيﷺ كان مقلِّداً لجبرائيل[٢].

ومع أنه يقبل الأطوار والتنزلات المختلفة للقرآن الكريم يصرِّح أن القرآن الذي نزل على قلب النبي هو غيره الذي ظهر على لسانه، فإن قوة الخيال للنبي هي التي أعطت للقرآن صورة حرفية وصوتية، «ظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه،

---

(١) المصدر نفسه ٣٠: ١٠٨؛ الأسفار ٧: ٢٥.

(٢) الفتوحات ٣: ٣٤٤.

فإن الله جعل لكل موطنٍ حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدِيّ العين، فجسَّده الخيال، وقسّمه، فأخذه اللسان فصيّره ذا حرف وصوت»[١].

وبما أن النبي كان على علم سابق بالقرآن: «إن هو إلا ذكرٌ لما شاهده حين جذبناه، وغيّبناه عنه، وأحضرنا به عندنا، ثم أنزلنا عليه مذكّراً يذكّره بما شاهد، فهو ذكرٌ له لذلك وقرآنٌ، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبينٌ ظاهرٌ له؛ لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب»[٢].

٢. عبد الكريم الجيلي (٨٠٥هـ)

وهو أيضاً ممن يرى أن القرآن الكريم هو مظهر الصفات الإلهية النازلة على الحقيقة المحمدية، يقول: «اعلم أن القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات المجلى المسماة بالأحدية، أنزلها الحق تعالى على نبيه محمدﷺ، ليكون مشهده الأحدية من الأكوان»[٣].

٣. صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)

لقد أظهر الفيلسوف صدر المتألهين عناية خاصة بالعرفاء، أمثال: محيي الدين بن عربي، ومبانيهم، وهو من القائلين بالأطوار العقلية المختلفة للقرآن، ويرى أن الوحي ونزول القرآن نتيجة تحول واتصال النفس النّبوية بالجوهر القدسي (العقل الفعّال)، والقوة العاقلة والخيالية للنبي تجسّم وتمثل له صوت الملك وصورته بأمر محسوس مادي، وصاحب الصورة هو الملك، وصوته هو كلام الله، يقول: «يتعدى تأثيرها إلى

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٨.

(٢) الفتوحات ٤: ٤٠٣.

(٣) الإنسان الكامل: ١١٣.

قواها...، سيّما السّمع والبصر؛ لكونها أشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة، ويسمع كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله، الحاملُ للوحي الإلهي، والكلام هو الله تعالى»[١].

ويؤكد أن سماع الوحي أولاً كان أمراً عقلياً استمع له النبيﷺ من الروح الأعظم، يقول: «يسمع كلاماً بعدما كان وحياً معقولاً، ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم»[٢].

ثم يؤول الآيات التي تشير إلى النزول اللفظي للقرآن بالقول بأن للقرآن أطواراً عقليةً، ومثاليةً، ولفظيةً، وكتبية، تختلف حسب اختلاف العوالم[٣].

٤ـ الإمام روح الله الخميني (١٤١٠هـ)

يرى الإمام أن الوجود الأول للقرآن هو ذاك الوجود البسيط في الذات الإلهية ومقام الأحدية[٤]، وبعدها في مقام الواحدية والحضرة العلمية[٥]، وأول من تعلم من هذه الحقيقة البسيطة الحقيقة المحمدية؛ لأنها هي الصادر الأول، وكلامية القرآن هنا تعني التكلم الذاتي.

يقول: «حقيقة القرآن الإلهي قبل التنزل إلى المنازل الخلقية والتطور بأطوار الفعلية هي من الشؤون الذاتية والحقائق العلمية للحضرة الواحدية...، وهذه الحقيقة لا

---

(١) الأسفار ٧: ٢٥.

(٢) الأسفار ٧: ٢٧.

(٣) المصدر السابق: ٣٠.

(٤) لعله يظهر من عبارة الإمام أنه في مقام الواحدية لا الأحدية.

(٥) هذه التعابير للإشارة إلى مقامات شؤون الذات الإلهية، فالأحدية هي مقام الذات، والواحدية هي مقام الخلق.

تحصل لأحد أصلاً مهما كان إلا بالمكاشفة التامة الإلهية للذات المباركة للنبي الخاتم[1].

وفي مقام آخر يرى أن أدنى تنزّلات القرآن هو قبوله التعينات والبناء اللفظي في عالم المادة، «فإن للقرآن منازل ومراحل، وظواهر وبواطن، أدناها ما يكون في قشور الألفاظ وقبول التعينات»[2].

ويبين أن مراتب القرآن سبعة؛ إذ «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»، وقد تقدمت الإشارة إليها[3]، وعليه فالحقيقة القرآنية لها وجود إلهي في المقامين الإلهيين ـ الأحدية والواحدية ـ أولاً، وبعدها تتنزل إلى الوجود المنبسط والحقيقة المحمدية، ثم يتنزّل الوجود المجرد والجمعي للقرآن بواسطة الحقيقة المحمدية بعدة تنزلات، إلى أن يصبح في قالب ألفاظ، ويصرح الإمام أن الحقيقة المحمدية كانت على علمٍ بجميع هذه التنزلات من مقام التجردية المحمدية إلى القلب الشريف للحضرة النبوية في عالم الدنيا.

إن مُنزِلَ القرآن في ليلة القدر هو النبي الأكرم، والنازل هي التجليات المتعددة للحقيقة المحمدية[4].

كيفية نزول القرآن من وجهة نظر الإمام الخميني

لقد تقدم معنا أن الكلام كل الكلام هو في كيفية نزول القرآن بواسطة جبرائيل إلى النفس الدنيوية للنبيﷺ، فهل أن جبرائيل أنزل ألفاظ القرآن بعينها من قبل الله تعالى على قلب النبي أو أنه قد أنزل الحقيقة المجردة، وقام النبي بتنزيلها إلى مرتبة القوالب

---

(١) آداب الصلاة: ١٨١.

(٢) شرح دعاء السحر: ٣٨.

(٣) الإمام، في تعليقاته على مصباح الأنس: ٢١٤، يعبر عن هذه المراحل بـ: مقام الأحدية الغيبية، حضرة الواحدية، مقام المشية والفيض المنبسط، عالم العقل، النفوس الكلية، عالم المثال المطلق، عالم الطبيعة.

(٤) المصدر نفسه: ٦٦.

اللفظية؟

إن الاستقراء في آثار الإمام لا يوصلنا إلى نتيجة واضحة وشفافة[١]، إلا أن بعض العبائر ـ التي إذا ضممناها إلى المباني العرفانية للإمام ـ تشير إلى الرأي الثاني.

إن حقيقة إنزال القرآن الكريم لا يعرفها إلا النبي الأكرمﷺ؛ وذلك لأن القضية ليست إدراكاً عقلياً، ولا برهاناً فلسفياً، وإنما مشاهدة وكشف اختُصّ بهﷺ، مشاهدة غيبية، ليست بالعين ولا بالعقل، بل بالقلب الذي هو قلب العالم، إنّه قلبهﷺ[٢].

وبعد أن يذكر الإمام أن الوحي هو مشاهدة وتنزل للوجود المجرد للقرآن، يلفت إلى أن النبي لا يمكنه إعلام الناس بهذا النزول الغيبي إلا بواسطة القوالب اللفظية، «كيف يمكنك أن تُفهم الشمس ما هو النور؟»[٣].

ويؤكد في موضع آخر أن الوحي قد نزل على قلب النبي، يقول: القرآن سرٌّ مقنّع، يجب أن ينزل ويتدنى إلى قلب النبي، وبعدها إلى مرتبة يمكن للآخرين أن يفهموا معها[٤].

فلو قلنا: إن جبرائيل قد أنزل عين ألفاظ القرآن على قلب النبي فلا معنى للقول بالتنزل الثاني من النبي «حتى يفهمه النّاس»، ونفس أنّ الرسولﷺ لا يمكنه أن يبيّن مشاهداته إلا بالألفاظ هو دليلٌ على أن النبي لم يكن يسمع عين ألفاظ القرآن؛ إذ تلاوة الآيات النازلة على الناس لا يحتاج إلى معونة. ويضاف إليه أن تشبيه الإمام الأمر النازل

---

(١) الإمام يذكر حول النـزول الكشفي للقرآن في النـزول الدفعي: القرآن نزل جملة في ليلة القدر بطريقة الكشف المطلق الكلي، وأيضاً نزل منجماً في مدة ٢٣سنة في ليلة القدر. (تفسير سورة الحمد: ٣٢٩).

(٢) آداب الصلاة: ٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

بالنور لهو قرينة أخرى على ذلك[١].

٥. السيد جلال الدين الأشتياني

يذهب المحقق الأشتياني، والذي يعتبر أحد أبرز شارحي الفلسفة والعرفان من المعاصرين، إلى «أن حقيقة القرآن والفرقان النازلة على قلب صاحب الشريعة المحمدية، المسماة بالكلام ـ قبل نزولها ـ، هي الكلام الذاتي للحق وعين ذاته المقدسة؛ وذلك لعلم الحق بالنظام الأتم وبجميع الكلمات والحروف والآيات الوجودية»[٢].

وفي مقام الإشارة إلى مصدر القرآن وواسطة النزول يرى أن القرآن المشتمل على العلوم والمقامات الخاصة بخاتم الرسل نزل من المقام الباطن له إلى باطن خاتم الأولياء، الذي كانت حقيقته ـ أي حقيقة خاتم الأولياء ـ واسطةً في نزول القرآن إلى الملك؛ لإبلاغه إلى الوجود المادي لخاتم الرسل[٣].

مديات الاختلاف بين التفسير العرفاني والتجربة الدينية

ولا ينبغي الخلط في المقام بين التفسير العرفاني لنزول القرآن والتجربة الدينية؛ وذلك لأن التجربة الدينية لا تعتقد بالوجود القبلي العقلي، ولا بالوجود المثالي للقرآن، بل تنسب ألفاظه إلى النبي محمد، بينما التفسير العرفاني يعتقد بالوجود القبلي للقرآن، وأن حقيقته العقلية هي شأن وطور من أطوار الحقيقة المحمدية، وقد نقلها جبرائيل إلى النفس الدنيوية للنبي الأكرم، الذي أعطى القرآن تنزلاً مادياً في قالب الحروف والألفاظ.

---

(١) تعليقة ناسفة.

(٢) مقدمة مصباح الهداية للإمام الخميني: ١٥٢.

(٣) رسائل القيصري: ١٧١.

والوجهة العرفانية تعتبر عالم المادة كله منشأً ومتأثراً من حقيقة القرآن، فجميع الحقائق والأمور الجزئية الدنيوية[1] كان ولم يزل لها وجود جمعي وبسيط في عالم العقل والملكوت، وما نزول القرآن منجّماً، وحسب ترتيب موارد النزول، إلا من قبيل الترتيب والتطابق مع ما هو سابق، لا أن المورد هو السبب الموجب لنزول الآية.

القرآن اللفظي نتاج القرآن العقلي لا التاريخ

مما ذكر يتضح ضعف الادعاء القائل: إن القرآن نتاج ثقافة خاصة يقتضيها المحيط الذي هو فيه، وإنه نتاج تكوُّنٍ تاريخيٍّ[2]؛ لأن جميع الوجودات البسيطة وجميع الحوادث كان لها تحقق، وفي القرآن العقلي كان واضحاً أن نبي الإسلام سوف يظهر في شبه الجزيرة العربية، وسوف تحدث حوادث خلال فترة بعثته، وذكر القرآن الزيتون والتين و... ليس من باب تأثره بمحيطه، وإنما بسبب وجوب التطابق بين القرآن اللفظي والقرآن العقلي.

---

(١) ينكر الشيخ السبحاني انتقاش الجزئيات وآيات الأمر والنهي في عالم المثال والعقول. (مدخل مسائل جديد كلام (فارسي) ٢: ٢٨.

(٢) قال نصر حامد أبو زيد: إن القرآن ظاهرة لا يمكن أن يكون لها وجود خارج التاريخ (مجلة كيان، العدد ٥٤؛ ومعنى المتن في الضميمة: ٥٠٤؛ وأيضاً عبد الكريم سروش، بسط تجربة نبوي: ٢٠ ـ ٢١؛ وصراطهاى مستقيم: ١٨.

نظرية وحيانية ألفاظ القرآن الكريم

أدلّة وبراهين

د. إبراهيم كلانتري[١]

مدخل

إنّ ألفاظ القرآن الكريم من بين الأمور المهمّة التي تناولها المفسرون والمختصّون في مجال العلوم القرآنيّة منذ القدم بالبحث والتحقيق، ولا يزال البحث قائماً حولها إلى يومنا هذا. والسؤال هو: هل الألفاظ القرآنية قد أنزلت على النبيّ الأكرمﷺ من قبل الله تعالى، كما هو الحال بالنسبة إلى محتواها ومضمونها؟ أو أن الذي نزل على الرسولﷺ وحياً ليس سوى المحتوى القرآني، أما القالب اللفظي فإنما صاغه شخصُ رسول اللهﷺ أو جبرائيل؟

وقبل الدخول في بيان الرؤى المطروحة في هذه المسألة، ونقدها وبحثها، نذكر أولاً الافتراضات المحتملة فيها، ومن ثمّ نعمد إلى بحثها وتحليلها. ويبدو أن بالإمكان

---

(١) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة الزهراء في طهران.

تصوّر خمسة فروض حول هذه المسألة، وذلك على النحو الآتي:

١ـ إنّ ما نزل على النبيّ الأكرمﷺ مجرد المعاني ومعارف القرآن السماوية، وقد قام النبيﷺ بصياغة تلك المعاني والمعارف، وصبّها في قوالبها اللفظيّة، ورتبها في سياق الكلمات والجمل، وقام بنقلها إلى الناس[١].

٢ـ إنّ معاني القرآن ومعارفهِ السّامية نزلت من عند الله سبحانه وتعالى، إلا أنّ جبرائيل الأمينعليه السلام قام بصياغة ألفاظها وكلماتها، ومن ثمّ أنزلها على قلب رسول الله[٢]ﷺ.

٣ـ إنّ ما نزل على رسول اللهﷺ ليس سوى الألفاظ والكلمات والجمل، وقد توصّل النبي الأكرمﷺ من خلالها إلى معانيها ومعارفها السّامية[٣].

٤ـ إنّ الألفاظ والمعاني القرآنيّة معاً هي من قبل رسول اللهﷺ، وما إسناد القرآن إلى الله تعالى إلا لأنه قد أعدّ النبيّ الأكرمﷺ ليكون منبعاً لصدور مثل هذه الألفاظ والمعاني[٤].

٥ـ إن القرآن بمجموعه من الألفاظ والكلمات والجمل والمعاني والمعارف السامية هو من عند الله تعالى، وقد تلقاها رسول اللهﷺ بأجمعها من الله عزوجل، ونقلها إلى الناس بتمامها، دون أن يكون له أدنى تدخلٍ في تلك المعاني والألفاظ[٥].

---

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧، حيث ذكر هذا الافتراض بوصفه واحداً من الافتراضات المطروحة في هذا البحث.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١، حيث ذكر هذا الافتراض، ولم يذهب إليه.

(٣) محمد تقي مصباح اليزدي، قرآن شناسى ١: ٩٣، حيث اكتفى بمجرّد ذكر هذا الافتراض.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧، حيث ذكره العلامة الطباطبائيرحمه الله كأحد الافتراضات المتصوّرة، وأما هو فيذهب إلى الافتراض الخامس.

(٥) المصدر السابق.

النظريات الإسلامية في ألفاظ القرآن الكريم

من خلال بحث الآراء في باب ألفاظ القرآن يتضح أنّ بعض الافتراضات الخمسة المتقدمة لم يقل به أحدٌ من العلماء في مجال التفسير والعلوم القرآنية، ومن بين تلك الإفتراضات هناك ثلاثة فقط تم تلقيها بالاهتمام والقبول، وقد ذكر الزركشي في هذا الباب الآراء الثلاثة الآتية المنطبقة على تلك الافتراضات:

الرأي الأول: إنّ معاني القرآن ومعارفه قد نزلت بقالبها اللفظي، وهذه الجمل من عند الله تعالى، ولم يكن لجبرائيل والنبي الأكرمﷺ من دورٍ سوى الوساطة في إبلاغ هذه الرّسالة السماويّة إلى الناس، وهذا هو الافتراض الخامس.

الرأي الثاني: إنّ ما صدر عن الله تعالى ليس سوى المعاني والمعارف القرآنيّة، وقد نزلت هذه المعاني بواسطة جبرئيل على النبي الأكرمﷺ الذي صبّها في قالب الألفاظ والجمل، وقام بعرضها على المؤمنين، وهذا هو الافتراض الأول.

الرأي الثالث: تمّ إلقاء المعاني والمعارف القرآنيّة على جبرائيلعليه السلام، فقام بصياغتها في قوالبها اللفظيّة، وعرضها على النبي الأكرمﷺ[1]، وهذا هو الافتراض الثاني.

وإنّ الزركشي ـ وإنْ لم يسمّ قائلاً لأيٍّ من الآراء الثلاثة المتقدّمة، ولكن يبدو من خلال كلامه الذي ذكرهُ قبل التعرّض لهذه الأقوال أنّ أبناء العامّة مطبقون على الرأي الأول، حيث قال: «واعلم أنه اتفق أهل السنة على أنّ كلام الله منزّلٌ، واختلفوا في معنى الإنزال، فقيل: معناه إظهار القرآن، وقيل: إنّ اللهَ أفهمَ كلامهُ جبرائيل وهو في السماء، وهو عالٍ من المكان وعلمه قراءته، ثمّ جبرائيل أدّاهُ في الأرض، وهو يهبطُ في المكان»[2].

(١) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(٢) المصدر السابق.

كما اكتفى السيوطي بنقل الآراء الثلاثة المتقدّمة، واختار الرأي الأوّل منها، وأقام عليه الأدلة[١].

كما يتضح من كلام الزرقاني الدقيق والبديع في هذا الباب أن هذه الآراء الثلاثة هي المطروحة بين العلماء، وأما الافتراضان الثالث والرابع فلم يقل بهما أحد، أو لم يحظيا بتأييد يُذكرُ من قبل أحدٍ من العلماء[٢].

ويبدو من كلام العلامة الطباطبائي رحمه الله أنّ هناك من يقول بالإفتراض الرابع، وهو كون الألفاظ والمعاني من صنع شخص النبي الأكرم، من الافتراضات الخمسة المتقدمة، ولكنّ العلامة عدّه سخيفاً، ولم يسمّ قائله، قال: «وأسخف منه قول من قال: إنّ القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبي صلى الله عليه وآله، ألقته مرتبة من نفسه الشريفة تسمّى الروح الأمين، إلى مرتبةٍ منها تسمّى القلب»[٣].

ومن بين هذه الافتراضات والآراء المذكورة في موضوع ألفاظ القرآن لم يحظ باهتمام عموم المسلمين والعلماء والمفكرين في الحوزات العلميّة سوى رأيين، حيث حظيا منذ البداية وحتى الآن بالسهم الأكبر من البحوث والتحقيقات، ولرعاية الاختصار سنكتفي بالتعرّض إلى هذين الرأيين، تاركين تفصيل القول فيهما إلى المصادر الأخرى.

١. نظرية سماوية الألفاظ والمعاني، الأدلّة والشواهد

كان الرأي السائد بين المسلمين منذ أن عرفوا الوحي السماوي إلى يومنا هذا قائماً على أساس أنّ القرآن الكريم بجميع ما فيه من المعارف السّامية والمضامين الإلهية المسبوكة في قوالبه اللفظية وجمله وتراكيبه المعهودة قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله، الذي

---

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١ : ٥٨ـ٥٩.

(٢) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١ : ٤١ـ٤٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٥ :٣١٧.

قام بدوره كوسيطٍ بين خالق الكون والبشر باستلام هذه الرّسالة الإلهيّة، وإبلاغها إلى الناس دون أدنى زيادةٍ أو نقيصة. ويتمتع هذا الرأي بحصانةٍ برهانية، وتأييداتٍ قرآنية، حتى تلقاه المسلمون بوصفه من ضروريات الدين، وادّعى عليه الإجماع كثيرٌ من المفكرين[(١)]. إن السعي الحثيث الذي بذله رسول الله صلى الله عليه وآله لحفظ القرآن الكريم من أيّ تحريف وتغيير، وتوظيف عدد من المؤمنين لكتابة آيات القرآن وتثبيتها بدقة، وتعليم الآيات للحاضرين من المسلمين فور نزولها، وإرسال جماعات تبليغية لغرض تعليم القرآن لسائر المسلمين في المناطق البعيدة والنائية، وتأكيده على حفظ القرآن وقراءته بشكل متواصل، لدليلٌ على أنّ ألفاظ القرآن الكريم وجمله وتراكيبه، كمعارفه ومعانيه السّامية، نابعة من معين العلوم الإلهيّة التي لا تنضب.

وقد قامت سيرة المسلمين وسلوكهم العملي في التعاطي مع القرآن الكريم على إثبات هذه الحقيقة، فكما سعى المسلمون إلى فهم معارف القرآن ومفاهيمه السماوية، وتصدّوا لنشوء أيّ إنحرافٍ في هذا المجال، سعوا بنفس الوتيرة والنسبة إلى تعلم ألفاظ القرآن وأساليبه التركيبيّة، وبنية متنه الظاهريّة، والوصول إلى أسلوبه البديع ووجوه الفصاحة والبلاغة، وإيقاعه الموزون أيضاً. وقد كانت الجهود الواسعة التي بذلها علماء المسلمين بشأن البنية الظاهريّة والأسلوب الكلامي في القرآن يقوم قبل كلّ شيءٍ على إيمانهم واعتقادهم بسماويّة ألفاظ القرآن الكريم. وإنّ البحوث الكثيرة حول ظواهر القرآن الكريم، وإمكان فهمه وتفسيره، وترجمته إلى سائر اللغات، وجمعه وتدوينه وكتابته، وتواتره عبر العصور وعدم تحريفه، ناشئة بنحوٍ من الأنحاء عن الاعتقاد بسماويّة هذا الكتاب شكلاً ومضموناً. إن الاعتقاد بسماويّة ألفاظ القرآن وبنيته الظاهرية من العمق والرسوخ في وجدان المؤمنين بحيث كان القرآن عندهم على الدوام

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٤؛ البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢١١؛ الشهرستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١: ٦٠.

نصّاً مقدّساً يحظى باحترامهم الخاص، وأفردوا له موضعاً مخصوصاً يرفعه على جميع النصوص البشريّة.

وقد أقيمت أدلة كثيرة على سماويّة ألفاظ القرآن وبنيته الظاهريّة، وفي ما يأتي نشير إلى بعضها:

١ـ يعلنُ القرآنُ صراحة أنه كلام الله تعالى[1]، وإنما تصح نسبة الكلام إلى قائله، وتكون منطقيّة ومعقولة، إذا كان لذلك القائل دورٌ أساسٌ في اختيار وتنظيم الكلام وصياغة جمله وتراكيبه[2]. وأما إذا قامَ بتلقين بعض المفاهيم لشخص، ثمّ قام ذلك الشخصُ بصبِّ تلك المفاهيم في قوالب لفظيّةٍ عمد إلى اختيارها بنفسه، فعندها سينسب الكلام إلى هذا الشخص، ولن تكون نسبتها إلى الملقن منطقيّة ومتعارفة

٢ـ لا شك في أنّ الجزء الأعظم من إعجاز القرآن يعود إلى بنيته الظاهريّة وأسلوبه البديع والمنفرد في بابه. إن بلاغة القرآن وفصاحته الفريدة، والتي أطبق العلماءُ في فنون الكلام العربي على كونها من الوجوه الإعجازيّة للقرآن، ناظرة إلى تركيبته الظاهريّة. وإنّ رسالة القرآن في التحدّي، والتي تدعو الجميع إلى الإتيان بمثل القرآن، إنما ترمي إلى الإتيان بمثل قالبه اللفظي، حيث تقول: إذا كنتم في شكّ من سماويّة هذه الألفاظ والقوالب المتضمّنة للمعارف القرآنيّة السّاميّة فاتوا بألفاظ وقوالب أخرى مشابهة لهذه الألفاظ، من باب المعارضة ولإثبات دعواكم. إن هذا التحدّي، وعجز المشركين عن الإتيان بمثله، لدليل على أنّ البنية الظاهرية للقرآن وأسلوبه البياني هو من عند الله

---

(١) قال تعالى في الآية ٦ من سورة التوبة: ﴿وإنْ أحدٌ من المشركين استجاركَ فأجرهُ حتى يسمعَ كلام الله﴾، وهكذا ورد التعبير بكلام الله في الآية ٧٥ من سورة البقرة، والآية ١٥ من سورة الفتح.

(٢) التمهيد في علوم القرآن ١: ٢١٠.

(٣) المصدر السابق؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٤.

تعالى[١]، ولم يكن هناك دخل لكلام أيّ شخصٍ آخر، حتى النبيّ، في صياغته. قال الزرقاني في بيان هذا الدليل: «إنّ الإعجاز منوطٌ بألفاظ القرآن، فلو أُبيحَ أداؤه بالمعنى لذهبَ إعجازه، وكانَ مظنة للتغيير والتبديل»[٢].

٣ ـ هناك آيات كثيرة تدلُّ بوضوح على سماويّة ألفاظ القرآن وتركيبة نصّه العربي، ومنها:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ـ٤) .

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٢).

﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَاناً عَرَبِيّاً لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف: ١٢).

حيثُ تنسب هذه الآيات تركيبة القرآن وألفاظه العربيّة إلى الله سبحانه وتعالى صراحة، ومن الواضح أن (اللسان) و (العربية) لا ربط لهما بالمضمون أبداً؛ إذ هما من أوصاف الألفاظ والبنية الظاهرية للنص.

وهناك آيات أخرى تدلّ بوضوح على عدم تدخل النبي الأكرمﷺ في صياغة ألفاظ القرآن، وتبعيّته المحضة للوحي الإلهي في ذلك، ومنها:

﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥).

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ـ٤).

﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾

---

(١) قرآن شناسي، ١: ٩٣؛ التمهيد في علوم القرآن ١: ٢١٠ـ٢١١، وقد عقد المؤلف في الجزء الخامس من هذا الكتاب بحثاً تفصيلياً حول الأسلوب البياني للقرآن.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٤.

(الكهف: ٢٧).

ومضافاً إلى الآيات المتقدّمة، فإنّ الآيات التي تصرّحُ بقراءة القرآن وتلاوته وإلقائه على النبيّ الأكرمﷺ تدلُّ أيضاً على موضوع بحثنا، وإليك بعض الأمثلةِ منها:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢).

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٧ـ١٨).

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل: ٥).

ومن الواضحُ جدّاً أنّ (الترتيل) و(القراءة) و(إلقاء القول) تعود بأجمعها إلى الألفاظ والعبارات، ولا يمكن أن تكون لها أية نسبةٍ مع محتوى الكلام ومضمونه، ومن خلال التمعّن والتدقيق في الآيات المتقدّمة، وكثيرٍ من الآيات التي تبين كيفية نزول الوحي على النبي الأكرمﷺ، لا يبقى أيُّ مجالٍ للترديد في أنّ ألفاظ القرآن وتركيبته الظاهريّة وأسلوبه البياني كمضمونه ومحتواه السامي ومعارفه الساطعة، قد نزل من عند الله سبحانه على سفير الوحي والرّسالة، وأنّ دور جبرائيل والنبي الأكرمﷺ لم يكن سوى الوساطة في تلقي هذا الوحي، وإبلاغه إلى الناس.

٤ـ إن الاختلاف الواضح بين تركيبة النص القرآني الظاهري والكلمات والأحاديث المنقولة عن النبي الأكرمﷺ، والذي لم ولن يخفى عن أيّ عالم متعمّقٍ في فنون الكلام، لدليلٌ آخر على سماوية ألفاظ القرآن الكريم وكلماته. وإن العرب الذين عاصروا النبي الأكرمﷺ، وعاشوا معه لسنوات عديدة، وتعرفوا على أسلوبه البياني بشكلٍ كاملٍ، وجدوا أنفسهم لدى سماع أولى آيات الوحي فجأة أمام محيطٍ من المضامين محمولٍ في قوالب وألفاظ لا قبلَ لهم بها، ووجدوا أنفسهم أمام أسلوبٍ أسمى من جميع الأساليب التي صدعَ بها الإنسان، فأذعنوا جهاراً بسماويتها، ومنهم من أعلن عن إسلامه فور سماعها، وقدّمَ نفسهُ رخيصة في سبيله، ومنهم من سلك ـ رغم اعترافه الصريح بحقيقة

الأمر ـ طريق العناد والعداوة، فكان جزاؤه الخلود في الظلمات الأبديّة[١].

وقد قال الزرقاني حيث أدرك قوّة هذا الدليل، تحت عنوان «أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي»:

«ولقد كان العربُ يعرفون نبيّ الإسلام، ويعرفون مقدرته الكلامية من قبل أن يوحى إليه، فلم يخطر ببال منصفٍ منهم أن يقول: إنّ هذا القرآن كلام محمد؛ وذلك لما يرى من المفارقات الواضحة بين لغة القرآن ولغة الرسولﷺ»[٢].

كما أكّد القرآن الكريم التمايز بين كلام النبي الأكرمﷺ وآيات الوحي، ويمكن في هذا الشأن الرجوع إلى الآية ١٦ من سورة يونس.

٥ ـ إن معارف القرآن وحقائقه ومحتواه من العظمة والعمق والسعة بحيث تفوقُ طاقة الإنسان على حملها، ويستحيل عليه الإحاطة بجميع تلك المعارف السماوية بشكل كامل، ويعجز عن وضعها في قوالب لفظية. وقد صرّح القرآن بعظمة الوحي، حيثُ قال: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل:٥)، ومن جهةٍ أخرى يعرّفُ النبيّ الأكرم على أنه إنسانٌ كسائر البشر، ولكن يوحى إليه من قبل الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾ (الكهف: ١١٠).

إنّ النبي الأكرم الذي هو إنسانٌ كسائر البشر إنما يمكنه ـ من خلال انشراح صدره[٣]، وطهارته من جميع الخبائث والأرجاس[٤] ـ أن يحمل وحي السماء بما له من العظمة والعمق، ويبلغه إلى الناس دون زيادةٍ أو نقيصة. وإن إلباس الحقائق السماوية

---

(١) التمهيد في علوم القرآن ٤: ٢٨ـ٢٩.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٢٣٥.

(٣) الانشراح: ١.

(٤) الأحزاب: ٣٣.

العظيمة والمحتوى الرباني العميق واللامتناهي لباس الألفاظ والكلمات، كما هو خارجٌ عن قدرة الإنس والجن[١]، كذلك هو خارجٌ عن قدرة شخص النبي الأكرمﷺ أيضاً.

وقد تمسك جلال الدين السيوطي بهذا الدليل لإثبات سماويّة ألفاظ القرآن الكريم، حيثُ قال: «وإنّ تحتَ كلّ حرفٍ منه معانيَ لا يُحاط بها كثرة فلا يقدرُ أحدٌ أن يأتيَ بدلهُ بما يشتملُ عليه»[٢].

إذاً نستنتجُ من الأدلة المتقدّمة بوضوحٍ أن ألفاظ القرآن وكلماته وبنيته الظاهريّة هي كمحتواه ومضامينه السّامية ومعارفه السّاطعة، وحيٌ إلهيٌّ أُنزل على الرسول الأكرمﷺ بواسطة أمين الوحي جبرائيلعليه السلام، وأبلغه النبيﷺ إلى الناس دون زيادة أو نقيصة، وأن ما عُرّفَ للناس على أنه القرآن منذ عصر نزوله والعصور التي تلته إلى يومنا هذا، وتنعّمت المجتمعات البشريّة على الدوام بحضوره السّاطع، هو وحيٌ إلهيٌّ بجميع كلماته وحروفه، وقد خوطب به جميعُ الناس في كافة الأعصار والأمصار على السّواء[٣].

٢. نظرية سماويّة مفاهيم القرآن، وبشريّة ألفاظه

يذهب الرأي الثاني إلى أنّ ما أُوحيَ إلى النبي الأكرمﷺ من قبل الله عزوجل ليس سوى المعارف والمضامين القرآنيّة العميقة، والتي لولا الوحي لم يكن بإمكان البشر معرفتها، إلا أنّ إلباس تلك المضامين بالقوالب اللفظيّة قد تمّ من قبل رسول الله ﷺ

---

(١) الإسراء: ٨.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٩.

(٣) إنّ لصدر المتألهينرحمه الله كلاماً جميلاً بشأن حكمة نزول المعارف الإلهيّة السّامية في قالب الألفاظ والحروف، راجع: مفاتيح الغيب: ١٠ و١١، طهران، مؤسسة التحقيقات والدراسات الثقافية، الطبعة الأولى، عام ١٣٦٣ ش.

شخصيّاً.

وفي حدود علمي فإن جذور هذا الرأي تعود إلى القرن الهجري الثالث؛ إذ صدع به ابن كلاب[١] المتكلم المعروف، حيث كان في مقدمة المنظرين لمذهب الأشاعرة، ويرى في ما يتعلق بكلام الله أنه من صفات الذات، وقديم بقدمه وغير مخلوق، ومضافاً إلى هذا الرأي، الذي تلقته الأشاعرة بالقبول، له رأيٌ آخر حول القرآن وسائر الكتب السّماويّة الأخرى، وهو أنّ كلام الله القديم لم يتمّ تدوينه في مصحف وكتابٍ مدوّن، ودليله على ذلك «أن الرسم والتعبير العربي أو العبري لكلام الله مغاير لعين كلام الله، وإن القرآن الكريم رسمٌ وتعبيرٌعربيّ لكلام الله وليس عينه»، ولذلك فهو يذهبُ إلى حدوثِ ظاهرة تعبيرية تحمل سمات اللغة العربية أثناء نزول الوحي القرآني على مسامع النبيّ الأكرمﷺ[٢].

كما أنه يرى أن محدوديّة الكلام العربي أدّت إلى محدوديّة كلام الله أثناء نزوله، مما طبعه بصبغة بشريّة، ومن هنا لا يمكن الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى[٣].

---

(١) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، المتكلم المعروف، وقد عاش في القرن الهجري الثالث، وكان من الذين دوّنوا معتقدات السلف في علم الكلام، ثم سار على نهجه رجالٌ من قبيل أبي الحسن الأشعري فأسس (المذهب الأشعري في علم الكلام)، وقد كان ابن كلاب من المعارضين المبرزين لمذهب الاعتزال، وكتب في نقض آرائهم بعض المصنفات، ولم يضبط تاريخ وفاته بدقة، ولكنهم ذكروا أن وفاته قد حدثت بعد عام ٢٤٠هـ ق. وقد كان لآراء ومعتقدات ابن كلاب الكلامية أثر كبير في تكوين الكلام الإسلامي، وقد بحث من تلاه من المتكلمين آراءه بجدّية وكان فيهم من تبناها ومن عارضها، وعرف أتباعه بالكلابية، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٤، طهران، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٠هـ ش، بإشراف السيد كاظم البجنوردي.

(٢) محمد مهدي الشبستري، هرمونتيك كتاب وسنت: ١٢٦، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ ش.

(٣) المصدر السابق.

إن هذه الرؤية الخاصّة بابن كلاب حول ألفاظ القرآن وعباراته، وإن واجهت هجوماً عنيفاً من قبل كبار العلماء، من قبيل: القاضي عبد الجبّار، وأبي الحسن الأشعري في القرن الرابع والخامس، وابن تيمية في القرن السّادس، ولكنها لا تزال إلى يومنا هذا حاضرة بين العلماء في مجال العلوم وتفسير القرآن بوصفها رؤية نادرة. وإن ذكر هذا الرأي إلى جانب الرأي الأوّل، وهو الرأي السائد والذي عليه إطباق المسلمين في القرون الإسلاميّة الأولى، في أمّهات المصادر، مثل: البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، ومناهل العرفان للزرقاني، ونقلها عن العلماء السابقين، دليل على حضور هذه الرؤية المتواصل في مجال الفكر الديني، وخضوعها للبحث والدراسة المتواصلة، وإن لم تسمّ هذه المصادر المتقدّمة قائلاً بهذه الرؤية. ويبدو أن هذا الرأي قد حظي في القرن الأخير باهتمامٍ وإقبالٍ أكبر، إذ يسعى بعض الكتاب المجددين، من خلال الانحياز لهذه الرؤية، إلى تعزيزها والترويج لها.

وهناك من العلماء، كشاه وليّ الله دهلوي[١]، وسير سيد أحمد خان الهندي[٢]، والسيّد أمير علي الهندي[٣]، والذي كان لكلّ واحدٍ منهم دورٌ في نهضة الإصلاح الديني في شبه القارّة الهنديّة، من ذهب إلى أنّ ما نزل على رسول الله ﷺ هو المعاني والمعارف القرآنيّة فقط، وأن القوالب اللفظية والبنية الظاهرية للقرآن من صياغة النبي الأكرم ﷺ.

وكذلك يمكن الوصول إلى هذه الرؤية من خلال بعض كتابات الكاتب المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد[٤]. كما يقرّ بعض الكتاب الذين يذهبون إلى المساواة بين

---

(١) بهاء الدين الخرّمشاهي، التفسير والتفاسير الجديدة: ٦٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) علي أصغر الحلبي، تاريخ الثورات الدينيّة المعاصرة: ١٤٨.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ١٨ـ ١٩، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، عام ٢٠٠٠م.

الوحي والتجربة الفرديّة لشخص الرسول بهذه الرؤية، سواءٌ أشعروا بذلك أم لم يشعروا.

نظرية بشرية الألفاظ القرآنية، دراسة ونقد

إنّ أنصار هذه الرؤية لم يقدّموا أي دليلٍ منطقيٍّ على إثبات مدعاهم، واكتفوا بطرح دعواهم فقط، وربما أمكن العثور على المستند الأساس لهذه الدّعوى في بعض آيات القرآن الكريم، حيث صرّحت بعض الآيات بنزول الوحي على قلب النبي ﷺ، وإنّ نزول الوحي على القلب بنحوٍ طبيعي لا يفتقر إلى استعمال الألفاظ والعبارات[1]، وتلك الآيات هي:

١ ـ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤).

٢ ـ ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: ٩٨).

وبالاستناد إلى هاتين الآيتين يكون القلب المبارك لرسول الله ﷺ محلاً لنزول الوحي، وإن إدخال أمرٍ في القلب لا يحتاج إلى استخدام القوالب اللفظية والتعبيريّة؛ فإنّ استعمال الألفاظ إنما يصار إليه لإيصال المطالب إلى الأذن، التي تعدّ من الحواس الظاهريّة للإنسان.

ويبدو أن الأدلة الخمسة المتقدّمة في إثبات الرأي الأول كفيلة بإبطال الرأي الثاني أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الاستدلال بالآيتين المتقدّمتين لإثبات الرأي الثاني مردود؛ وذلك:

أوّلاً: إن الأدلة التي تقدّمت لإثبات الرأي الأوّل تحدّثت بصراحةٍ عن سماويّة

---

(١) السيد أبو الفضل مير محمد الزرندي، تاريخ وعلوم القرآن: ٤٥، قم، دفتر انتشارات إسلامى، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ ش.

الألفاظ القرآنيّة، والبنية العربيّة للقرآن، و(التلاوة)، و(إلقاء القول)، مما يعتبر بأجمعه من خصائص البناء الظاهري للمتن، وتبعيّة النبي الأكرمﷺ المحضة للوحي الإلهي وعدم تدخله في تبديله أو تغييره. وفي بعض الآيات نُسبتْ عربيّة القرآن إلى الله مباشرة[1]. وعليه لابدّ من تفسير الآيات التي تثبت نزول الوحي على القلب بشكلٍ ينسجم ويتناغم مع الكمّ الهائل من الآيات القرآنيّة التي تثبت سماويّة الألفاظ القرآنية.

ثانياً: إنّ سماويّة القرآن وعباراته، والبنية العربيّة للقرآن الكريم، ليس فيها أيّة منافاة لنزول القرآن على قلب الرسول الأكرمﷺ؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم وجميع العلماء الذين يذهبون إلى سماويّة الألفاظ لا يرون نزول الوحي مسألة مادّية أو حسّيّة، فإنّ نزول المعارف والمفاهيم السماوية الرفيعة في قالب الألفاظ والعبارات واللغة العربية، وإن أكّدها القرآن، واعتقد بها المؤمنون قاطبة من حين نزول الوحي إلى يومنا هذا، إلا أنّ هذا لا يستلزم أن يكون الوحي قد تحقق بأدواتٍ حسّية متعارفة، كالفم واللسان من قبل المتكلم، والأذن من ناحية السامع، فكما أنّ الوحي من مقولة العلم الحضوري[2] فكذلك قوالبه وتركيباته الظاهريّة يمكن أن تكون من مقولة العلم الحضوري أيضاً. ولا يمكن ادعاءُ أنّ الوحي من مقولة العلم الحضوري في حين أنّ قوالبه والبنية الظاهريّة لتحققه من نوع الأدوات التي يتمّ توظيفها في العلم الحصولي. وعليه كما تعرض المفاهيم والمعارف السماويّة الرفيعة في عملية تحقق الوحي من بحر العلوم الإلهيّة اللامتناهي على وجود النبيّ الأكرم بالنحو الحضوري، فتتسع على أثره الآفاق الوجوديّة المباركة للرسولﷺ، فيتصل ببحر العلوم الإلهيّة، تنعكس في الوقت ذاته القوالب والعبارات والبنى الظاهريّة بما يتناسب وتلك المفاهيم والمعارف العميقة،

---

(١) من قبيل الآيتين ٣و٤ من سورة الزخرف، والآية ٥ من سورة يوسف.

(٢) محمد تقي مصباح اليزدي، راهنما شناسى: ٢٦ ـ ٢٧، قم، مركز إدارة الحوزة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ ش.

كمرآةٍ على صفحة وجوده، وإنّ هذه القوالب المطبوعة في وجود النبيّ الأكرمﷺ هي التي تمكنه من عرض الوحي على العالمين دون أدنى تغيير من زيادة أو نقيصة.

وعلى هذا الأساس لا يكون هناك تعارضٌ أو تنافٍ بين الآيات التي تعرّفُ قلب النبي الأكرمﷺ بوصفه محلاً لنزول الوحي والآيات التي تثبت سماويّة الألفاظ القرآنيّة، بل إنّ جميع الآيات القرآنيّة تكمّلُ وتتمّمُ بعضها.

وقد أكّد العلامة الطباطبائيرحمه الله على الإجابة المتقدّمة ضمن ردّ الرأي القائم على نسبة الألفاظ القرآنيّة إلى الرسولﷺ، وذلك عند تفسير الآيتين ١٩٣ و١٩٤ من سورة الشعراء، واللتان تصرّحان بنزول الوحي على قلب رسول اللهﷺ، حيثُ يرى أنّ القلب في الآية المذكورة عبارة عن النفس الإنسانيّة الشاعرة والمدركة والمنيرة، ويرى أنّ نزول الوحي على القلب في الآية المذكورة ناظرٌ إلى كيفيّة تلقي الوحي واستلامه من قبل النبيﷺ، ويصرّحُ بأنّ تلقي الوحي كانَ يتمّ من قبل نفسه الشريفة دون تدخلٍ من حواسّه الظاهريّة، فقد كان النبيﷺ يرى مَلك الوحي ويسمع كلامه دون أن يستخدم في هذه الرؤية والسّماع السمعَ والنظرَ وحواسّه الظاهريّة[١].

ثالثاً: بعد أن ذكر القرآن الكريم نزول القرآن الكريم على قلب الرسولﷺ في الآيتين ١٩٣ و١٩٤ من سورة الشعراء أردف ذلك قائلاً: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾،الأمر الذي يؤكّدُ عدم منافاة نزول الوحي على القلب لوحيانية الألفاظ القرآنية وبنيته الظاهريّة.

وعليه لا يمكن للآيات التي ترى قلب الرسول الأكرمﷺ محلاً لنزول الوحي الإلهي أن تكون مستنداً مقبولاً للرأي الثاني، ومن هنا يكونُ هذا الرأي مجرّد دعوى لا تقوم على أيّة دعامةٍ علميّة أو برهانٍ رصين[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٥:٣١٧.

(٢) للاطلاع أكثر حول سماويّة الألفاظ القرآنيّة راجع: فصلنامه پژوهشهاى قرآنى، العدد ٢١ـ٢٢، مقالة بهذا العنوان لموسى الحسيني؛ وكذلك تاريخ وعلوم القرآن: ٣٨ ـ ٤٦.

الوحي القرآني، نقد نظريات النزول الدفعي

الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي[١]

ترجمة: قاسم الكعبي

تمهيد

قال أحد الرواة السنّة: «قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرني عن قول الله: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن، كيف أنزل القرآن في شهر رمضان، وإنما أنزل القرآن في مدّة عشرين سنة؟ فقال: أنزل القرآن جملةً واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثم أنزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة»[٢].

لقي هذا الحديث غير المعتبر ترحيباً واسعاً وقبولاً حسناً من جانب عدد كبير من علماء السنّة وبعض علماء الشيعة، واعتقدوا ـ طبقاً لهذه الروايات ـ أن للقرآن نزولين:

---

(١) من العلماء المهتمّين بعلوم القرآن والحديث، صاحب كتاب «الشهيد الخالد» الذي أثار ضجةً كبيرة قبل انتصار الثورة، وذهب فيه إلى عدم علم الأئمة عليهم السلام، ومنهم الإمام الحسين عليه السلام، بشهادتهم قبل تحققها، أصدر مؤخراً كتاباً نقد فيه بعض روايات مجمع البيان...

(٢) الصدوق، الأمالي، المجلس ١٥، الحديث ٥؛ وأصول الكافي ٢: ٦٢٨.

أحدهما دفعيّ في شهر رمضان لم ينزل على الأرض، أو يوحى إلى النبيﷺ، بل نزل في السماء على البيت المعمور، والنزول الآخر نزولٌ تدريجي في الأرض، على قلب رسول اللهﷺ في شهر رجب أو ربيع الأول. وقد كان مدوّناً من قبل رسول اللهﷺ[1]؛ من هنا دخل الثقافةَ الاسلامية مفهومٌ مبهم غير واضح المعالم، هو مفهوم «البيت المعمور»، وبعبارة أدق دخل ثقافة المسلمين، ولحدّ الآن لا نتصوّر هل للبيت المعمور الذي ذهب إليه رواة السنّة ـ سيأتي شرحه فيما بعد ـ واقع خارجي، أم أنه من صنع خيال بعض الصحابة والتابعين؟ حيث طبقوه ـ فيما بعد ـ على مفهوم «البيت المعمور» الوارد في سورة الطور. وسوف نتناول معنى «البيت المعمور» بصورة مفصلية، ونتكلّم ـ ضمن الإشارة إلى ذلك ـ عن النزول الدفعي والتدريجي للقرآن.

ونشير في بداية البحث بصورة مختصرة للمعنى الصحيح للبيت المعمور الوارد في سورة الطور.

الكعبة هي البيت المعمور

أقسم الله سبحانه وتعالى في سورة «الطور» بعدّة أشياء، منها: القسم بالطور، والكعبة، وقد تكرّر هذا القسم في سورة التين أيضاً، قال تعالى في سورة الطور: ﴿**وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَالبَيْتِ المَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ المَرْفُوعِ * وَالبَحْرِ المَسْجُورِ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ...**﴾ (الطور: ١ ـ ٧)، وفي سورة «التين» قال تعالى: ﴿**وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَذَا البَلَدِ الأَمِينِ * لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...**﴾ (التين: ١ ـ ٤).

---

(١) لم يبيّنوا ما هي الفترة الزمنية بين النـزولين؟ فهل كانت سنوات عدّة، أم قروناً أم لم يكن هناك فترة زمنية أساساً؟

والقسم بهذه الأشياء ـ جبل الطور ومكّة والكعبة ـ إنما يرجع لقداستها عند الله سبحانه، أما سبب إطلاق اسم «البيت المعمور» على الكعبة، فلأنها تعمُر بزوارها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (براءة: ١٨)، كما سمّيت مكة بـ«البلد الأمين»؛ لأنها محلّ الأمن، قال تعالى: ﴿مَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ (آل عمران: ٩٧).

وهناك تسمية أخرى للكعبة في القرآن وهي: «البيت الحرام»؛ ذلك أن لها حرمةً خاصة عند الله، قال تعالى: ﴿جَعَلَ اللهُ الكَعْبَةَ البَيْتَ الحَرَامَ قِيَاماً لِّلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٩٧).

وسمّيت أيضاً بـ «البيت العتيق»، كما ورد ذلك في بعض الآيات: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالبَيْتِ العَتِيقِ﴾ (الحج: ٢٩)، وهذه الأسماء جميعها، أي: «البيت المعمور»، «البيت الحرام»، و«البيت العتيق» تدلّ على معنى واحد وهو الكعبة. ولو تأمّلنا الآيات المذكورة وتناسب معانيها لاتضح أن المراد من «البيت المعمور» في سورة الطور الكعبة عينها؛ لكن الصحابة والتابعين لم يقنعوا بهذا المعنى، وحاولوا أن يجدوا «للبيت المعمور» معنى آخر أكثر قداسةً من الكعبة نفسها؛ فصوّبوا أنظارهم تلقاء السماء بدلاً من الأرض، باحثين عن هذا المعنى في العالم العُلوي، مستفيدين من قوّة الخيال، فذكروا أشياء عجيبة غريبة، وفيما يلي سرد لما ذكروه:

معنى البيت المعمور عند الصحابة والتابعين

أشرنا إلى المقصود من البيت المعمور في سورة الطور وأنه الكعبة نفسها؛ لأنها معمورة بزوارها، كما سمّيت بالبيت الحرام لحرمتها عند الله، وباعتبار قدمها سميت بالبيت العتيق، هذا هو المعنى المستفاد من القرآن؛ لكن الصحابة ـ كما قلنا ـ حلّقوا بعيداً في عالم الخيال، تحت تأثير القصص المثيرة الطريفة، وتمسّكوا بالحكايات غير الواقعية، فأظهروا تفنناً عجيباً في تفسير البيت المعمور، ونذكر هنا عدّة نماذج من هذه

الأقوال:

١ ـ قال قتادة[1]: «وذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يوماً لأصحابه: هل تدرون ما البيت المعمور؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: فإنه مسجدٌ في السماء بحيال الكعبة، لو خرّ خرّ عليها، يصلي كلّ يوم فيه سبعون ألف ملك، إذا خرجوا منه لم يعودوا آخر ما عليهم»[2].

٢ ـ ونسبت عائشة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً أنه قال: «إنّ هذه الكعبة بحيال البيت المعمور في السماء، يدخل ذلك المعمور سبعون ألف ملك، لا يعودون إليه إلى يوم القيامة، لو وقع حجر لوقع على ظهر الكعبة»[3].

ولم يوضح قتادة ولا عائشة معنى: «الكعبة بحيال البيت المعمور»، سيما مع الأخذ بعين الاعتبار الحركة الدائمة للأرض، ومن الطبيعي أن لا يكون لعائشة ولا قتادة علم بحركة الأرض.

كما لم يوضحا أيضاً هل أن مقصودهم من: «لو وقع حجر لوقع على ظهر الكعبة» أن البيت المعمور مبنيّ من الحجر والإسمنت ومواد البناء الأخرى، كما هو الحال في الكعبة؟!

٣ ـ قال الضحاك بن مزاحم، المفسّر المعروف: «البيت المعمور أنزل من الجنة فكان يعمر بمكّة فلما كان الغرق رفعه الله، فهو في السماء السادسة، يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك من قبيلة إبليس، ثم لا يرجع إليه أحد يوماً واحداً أبداً...»[4].

---

(١) قتادة بن دعامة المفسّر المعروف، ولد بصيراً، وروى عن أنس بن مالك، وروى عنه الأوزاعي، قيل: إنه روى فيما رواه عمّن لم يسمع منهم، توفي سنة ١١٧ هـ في واسط، عن عمرٍ يناهز ٥٦ سنة. انظر: تهذيب التهذيب ٨: ٣٥١ فما بعد.

(٢) السيوطي، الدر المنثور ٦: ١١٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ١١٧.

٤ ـ ونظير هذا القول ما ورد عن ربيع بن أنس[١] قال: «إن البيت المعمور كان في الأرض موضع الكعبة في زمان آدمعليه السلام، فلما كان زمان نوح أمرهم أن يحجّوا فأبوا عليه وعصوه، فلما طغى الماء رُفِعَ، فجعل في السماء الدنيا، فيعمره كل يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يرجعون إليه حتى ينفخ في الصّور، قال : فبوّأ الله لإبراهيم مكان البيت حيث كان، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً... ﴾»[٢].

ولم يوضح الضحاك بن مزاحم ما هو المقصود بنزول البيت المعمور؟ وهل المراد من الجنة هنا الجنة الموعودة أو جنةٌ أخرى؟ وهل كان بناء البيت المعمور من هذه المواد الأرضية كالحجر والإسمنت أو من مواد أخرى؟ ولم يبيّن الضحاك أيضاً لماذا يسمح لقبيلة إبليس بالدخول إلى البيت المعمور دون غيرهم؟ ثم إن قول الضحاك لا يتطابق مع رواية أنس في مكان البيت المعمور، حيث ذهب الأول إلى أن مكانه السماء السادسة، فيما ذهب الثاني إلى أن السماء الأولى هي مكان البيت.

٥ ـ نسب أبو هريرة إلى رسول الله أنه قال: «في السماء السابعة بيت يقال له: المعمور، بحيال الكعبة، وفي السماء الرابعة نهر يقال له: الحيوان، يدخله جبرائيل كل يوم فينغمس فيه انغماسة، ثم يخرج فينتفض انتفاضة يخرّ عنه سبعون ألف قطرة، يخلق الله من كل قطرة ملكاً، يؤمرون أن يأتوا البيت المعمور فيصلّون فيه، فيفعلون ثم يخرجون فلا يعودون إليه أبداً، ويولى عليهم أحدهم يؤمر أن يقف بهم من السماء موقفاً يسبّحون الله فيه إلى أن تقوم الساعة»[٣].

ولم يبيّن أبو هريرة في هذه الرواية هل أن جبرائيل موجود جسماني ينغمس في الماء

---

(١) روى ربيع بن أنس عن الحسن البصري، وتوفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠هـ، في خلافة المنصور الدوانيقي، انظر: تهذيب التهذيب ٣: ٢٣٨.

(٢) تفسير القرطبي ١٧: ٦١.

(٣) تفسير ابن كثير ٤: ٢٣٩.

نافضاً جناحيه؟ وهل أن نهر «الحيوان» يشبه الماء الموجود في الأرض؟ وهو الذي يتكوّن من الهيدروجين والأوكسجين، أو هو من نوع آخر؟

٦ ـ نسب أنس بن مالك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في سفر المعراج: «... ثم عرج بنا إلى السماء السابعة.... ففتح لنا، فإذا أنا بإبراهيم مسنداً ظهره إلى البيت المعمور..»[١].

ولم يبيّن أنس بن مالك[٢] هنا هل أن البيت المعمور مصنوعٌ من مواد أرضية حتى يتكئ عليه إبراهيم عليه السلام؟ وكيف يتكّىء إبراهيم عليه السلام على حائط البيت المعمور المادي وهو في عالم البرزخ، ولم تكن روحه في جسده؟!

٧ ـ ونُسب إلى الإمام علي عليه السلام أنه سئل عن البيت المعمور، قال: «ذلك الضرّاح[٣] بيت فوق سبع سماوات تحت العرش، يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يعودون إليه إلى يوم القيامة..»[٤].

وتنقسم الأخبار في مكان البيت المعمور ـ إجمالاً ـ إلى ستة: ١ـ السماء الأولى. ٢ـ السماء الثالثة. ٣ـ السماء الرابعة. ٤ـ السماء السادسة. ٥ـ السماء السابعة. ٦ـ فوق السماء السابعة وتحت العرش[٥]. وما ذكر هنا بعض الأقوال الطريفة للصحابة والتابعين في معنى البيت المعمور.

---

(١) السيوطي، الدر المنثور ٤: ١٣٦.

(٢) أنس بن مالك الأنصاري خادم رسول الله وأحد الصحابة، توفي في البصرة حوالي العام ٩٠هـ عن عمر يناهز المائة سنة تقريباً. قيل: إن له ثمانين ولداً وبنتين من صلبه. روى عن رسول الله، وجمع كثير من الصحابة، وروى عنه الحسن البصري.

(٣) جاء في تفسير الطبري بدلاً من كلمة «ضراح» «ضريح». انظر: تفسير الطبري ٢٧: ١٧.

(٤) الدر المنثور ٦: ١١٧.

(٥) تفسير القرطبي ١٧: ٦٠.

تحليل واستنتاج

يمكن ـ بجمع ما ورد من أقوال الصحابة والتابعين في هذه المسألة ـ الخروج بالتصوّرات التالية:

١ـ البيت المعمور مسجد نزل من الجنة إلى الأرض.

٢ـ عند نزول البيت من الجنة نصب في مكان الكعبة من أجل العبادة.

٣ـ دعا نوح عليه السلام الناس لزيارة البيت المعمور فامتنعوا، فرفع إلى السماء ليكون محلّ عبادة الملائكة.

٤ـ في كلّ يوم يصلي في البيت المعمور سبعون ألف ملك، ثم لا يرجعون إليه إلى يوم القيامة.

٥ـ الملائكة التي تصلي في البيت المعمور من قبيلة إبليس.

٦ـ خلق الله الملائكة ـ ٧٠ ألف ملك ـ من قطرات الماء المنفصلة من أجنحة جبرائيل.

٧ـ يُخلق في كل يوم جديد سبعون ألف ملك؛ للصلاة في البيت المعمور.

٨ـ يصلي الملائكة في البيت المعمور مرةً واحدة فقط، ثم يقفون في مكانٍ ما من السماء تحت ولاية أحدهم، يسبّحون الله إلى يوم القيامة.

٩ـ يتكؤ إبراهيم عليه السلام في السماء السابعة على حائط البيت المعمور.

١٠ـ يحاذي البيت المعمور ـ وهو في السماء ـ الكعبة الشريفة، وهو محلّ احترام الملائكة، كما الكعبة محلّ احترام الناس.

١١ـ مكان البيت المعمور في السماء الأولى، أو الثالثة، أو الرابعة، أو السادسة، أو السابعة، أو فوق السماء تحت العرش.

أفضلية البيت المعمور على الكعبة!

استدلّ القائلون بأن البيت المعمور في السماء على أفضليّته على الكعبة بثلاثة أدلّة:

الدليل الأول: أنّ محله في السماء، وهي أفضل من الأرض.

الدليل الثاني: أن عمّاره والمصلّين فيه من الملائكة وزوّار الكعبة من البشر، ومن المعلوم أن الملائكة موجودات علوية معصومة لم تلوّث بالمعاصي كالإنسان.

الدليل الثالث: إن عدد زوّار البيت المعمور والمصلّين فيه أكبر بكثير من زوّار الكعبة؛ إذ في كلّ يوم يصلي سبعون ألف ملك فيه، لا تصل النوبة إليهم مرةً أخرى إلى يوم القيامة، وعند ضرب هذا العدد بالأيام القمرية للسنة وهي ٣٥٥ يوماً، يصبح حاصل الضرب أربعة وعشرون مليون وثمانمائة وخمسون ألفاً، وهذا العدد الكبير إنما هو لسنة واحدة فقط، ونحن نعلم أن معنى عمارة الكعبة والبيت المعمور أن يكون للمصلّين والزوار حركة متواصلة في الذهاب والإياب، وكلّما زاد عدد الزوّار ارتفعت درجة العمارة، ولا يخفى أن زوّار الكعبة أقلّ بكثير من زوار البيت المعمور، كما ورد في الروايات.

ولهذه الأسباب مجتمعةً كان البيت المعمور أفضل من الكعبة؛ ولذلك لا بد من تفسيره وهو الذي أقسم به الله سبحانه وتعالى بالبيت المعمور السماوي، محلّ عبادة الملائكة، لا الكعبة الأرضية، مكان عبادة البشر الملوّثين بأنواع الذنوب والمعاصي.

مقولة مثيرة!

ذكر أبو هريرة[1] قصّةً طريفة حول عدد الملائكة الذين يصلّون في البيت المعمور كلّ

(١) أبو هريرة الدوسي لم يدرك حياة النبي إلا ثلاث سنوات فقط، ومع ذلك كان أكثر الرواة حديثاً عن رسول الله، روى عنه أكثر من ٨٠٠ من الصحابة والتابعين. وكان والياً لعمر على البحرين في بعض الأوقات، توفي سنة ٥٧ أو ٥٨هـ في سن ٧٨، أنظر: أُسد الغابة ٥: ٣١٥، وهناك كتب مستقلة دوّنت في كذب أبي هريرة وعدم اعتبار أحاديثه، منها كتاب «أبو هريرة» لعبد الحسين

يوم، وأن هذا العدد لا يكون أقلّ من سبعين ألف ملك، والقصة هي انغماس جبرائيل عليه السلام في نهر الحيوان في السماء الرابعة، ثم خروجه منه ونفض أجنحته، فتخرج منها سبعون قطرة لا أكثر ولا أقل من ذلك، ثم يُخلق من كلّ قطرة ملك، ويصلّي هؤلاء الملائكة في البيت المعمور لمرّة واحدة فقط، ثم يخرجون ولا يرجعون إليه مرةً أخرى، وهكذا يكرّر جبرائيل هذه العملية اليومية إلى قيام الساعة.

وبذلك لا يُحتمل نقصان عدد الملائكة المصلّين في البيت المعمور كلّ يوم، ولا يوجد ما يثير القلق حول هذه المسألة.

أقوال طريفة

اتضح مما سبق كيف ذهب الصحابة والتابعون مذاهب غريبة في تفسير البيت المعمور، فأدلى كل واحد بدلوه، وقال طبقاً لرأيه واجتهاده، وبعباره أدق: طبقاً للأهواء النفسية، كالمسائل التي وردت في انغماس جبرائيل والعرش وما دون العرش، ونزول البيت المعمور من الجنة إلى الأرض، ثم صعوده إلى السماء، واتكاء إبراهيم الخليل على حائط البيت المعمور في السماء السابعة، وكلام من هذا القبيل، كلّه مخترع، والعجيب عدم وجود نقد له من أحد.

فعندما يكون أبو هريرة وأتباعه في الفكر محلّ احترام المجتمع وتحت حماية بني أمية، وتسود أقوالهم في المجتمع الإسلامي.. فمن الطبيعي أن يتقبّل الآخرون مثل هذه الآراء، أو يقبلونها مضطرّين.

وهكذا انتقلت هذه الآراء والأقوال من عصر الصحابة إلى عصر التابعين آراءً صحيحة، لتصل ـ عبر ذلك ـ إلى الأجيال الأخرى، وهكذا انتشرت بصورة تدريجية في

شرف الدين، حيث كشف النقاب عن الوجه الحقيقي له، جزاه الله خيراً.

مجال التفسير سواء كان ذلك عن طريق النقل الشفوي، أو عن طريق النقل من الكتب، ثم عمّت الوسط العلمي في المجتمعات الإسلامية، بحيث ظنّوها الآراء الصحيحة دون غيرها.

وبهذا هيمنت هذه الآراء إلى درجة لم يمتلك ابن جرير الطبري ـ المفسِّر المعروف في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ـ الجرأة على نقد أقوال الصحابة والتابعين في مسألة البيت المعمور، مع كونه من أصحاب الرأي في هذه المسائل، مكتفياً بما وصله عنهم في هذا المضمار، وإذا ما تردّد في صحّة بعض هذه الآراء يكتفي بنقلها، حتى لا يتهم بالطعن بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله فيما إذا تجرأ وردّ حديث أبي هريرة المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وآله، وتحمّل عواقب هذه المسألة ليس بالأمر الهيّن.

نُقل عن بعض المحدّثين أنه نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حديث: «احتجّ آدم وموسى» في حضور هارون الرشيد وعنده رجل من وجوه قريش، فقال القرشي: فأين لقيه؟ فغضب الرشيد، وقال: النطع والسيف، زنديق يطعن في حديث النبي صلى الله عليه وآله، قال الراوي: فما زلت أسكّنه، وأقول: يا أمير المؤمنين كانت منه بادرة، حتى سكن[١].

من هنا، نلاحظ مقدار سيطرة أفكار أبي هريرة وأقرانه في المجتمع الإسلامي عن طريق الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، إلى درجة لم تمنع هارون الرشيد من إصدار أمرٍ بقتل أحد كبار الشخصيات الاجتماعية الكبيرة بسبب سؤاله المنطقي: أين التقى موسى بآدم؟

انتقال نظرية سماوية البيت المعمور إلى المحيط الشيعي

كانت أفكار أبي هريرة حاكمةً على المجتمع الإسلامي إلى حدّ كبير على شكل

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٨٥.

أحاديث منسوبة إلى الرسولﷺ، إلى درجة أن مفسّراً كبيراً مثل الطبرسي عندما أراد تفسير سورة «الطور» لم يستطع التخلّص من تأثير هذه الأفكار عند مراجعته كتب أهل السنّة؛ ولذلك وقع تحت تأثير روايات الصحابة والتابعين في معنى «البيت المعمور»؛ فقد فسّره بالبيت السماوي الذي ذكره الصحابة والتابعون، بل ذهب أكثر من ذلك عندما نقل حديث أبي هريرة في انغماس جبرائيل في نهر الحيوان كلّ يوم[1]، دون أن يوجّه إليه نقداً أو تعليقاً، الأمر الذي يثير الدهشة والأسف معاً، ولو أخذنا بنظر الاعتبار مدى هيمنة تلك الأفكار على المحيط التفسيري في تلك الفترة لزال عنا مثل هذا الاستغراب.

نقد نظرية سماوية البيت المعمور

جميع ما ذكرناه من روايات في تفسير «البيت المعمور» من مصادر أهل السنّة غير معتبر، لا يمكن الاعتقاد بمضمونه، وإن نُسب بعضه إلى رسول الله، أو الإمام علي عليه السلام أيضاً، وحيث لا سند صحيح له فلا يكون حجّةً، والاحتياط يقتضي عدّه من الروايات المشكوكة، وطبقاً لذلك من غير الصحيح اعتقاد المسلم بسماوية البيت المعمور الوارد في سورة الطور، وأنه يصلّي فيه سبعون ألف ملك يومياً، من اليوم الأول لخلقه، وأن هؤلاء الملائكة من قبيلة إبليس، وهي مخلوقة من قطرات أجنحة جبرائيل، فجميع ذلك من صنع خيال بعض الصحابة والتابعين الذين لا يراعون جانب الاحتياط في مثل هذه المسائل.

علاقة البيت المعمور بنزول القرآن

تبلورت هذه التصورات السائدة حول البيت المعمور عن طريق الروايات المنسوبة

---

(١) مجمع البيان، سورة الطور.

إلى النبيّ صلى الله عليه وآله؛ وبغية حلّ إشكالية نزول القرآن، فالإشكالية التي واجهت هؤلاء أن القرآن يصرح: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ البقرة: ١٨٥، و﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ**﴾ الدخان: ٣، و﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ القدر: ١، وهذا يعني أن القرآن إنما أنزل في شهر رمضان، وفي ليلة مباركةٍ هي ليلة القدر.

هذا ونعلم ـ من جهة أخرى ـ أن القرآن إنما نزل تدريجياً في فترة ثلاث وعشرين سنة طيلة حياة النبي صلى الله عليه وآله، طبقاً لحاجات ذلك الوقت.

ولحلّ هذا المعضل قالوا: نزل القرآن جملةً واحدة كاملاً في السماء على البيت المعمور، ثم بعد ذلك نزل بالتدريج على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله طبقاً لاحتياجات العصر، روى ابن عباس أنه قال في هذا المجال: «... إن ليلة القدر هي الليلة المباركة وهي في رمضان، نزل القرآن جملة واحدة من الزُبُر إلى البيت المعمور وهو مواقع النجوم في السماء الدنيا، حيث رفع القرآن، ثم نزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد ذلك في الأمر والنهي وفي الحروب رسلاً رسلاً»[1].

إن القائلين بفكرة وجود البيت المعمور كما رسمها أبو هريرة إنما أقدموا على ذلك لحلّ هذا المعضل المشار إليه، وتتمثل آليّة الحل باقتراح نزولين للقرآن: أحدهما دفعي، والآخر تدريجي.

ولا يمكن الجزم بنسبة هذا الرأي لابن عباس؛ ذلك أنه شخصية ذكية، عالمة بالكثير من دقائق القرآن وأسراره، فقد لازم أمير المؤمنين عليه السلام وتلمّذ عليه مقرّراً كثيراً من المسائل، ومن البعيد أن تكون هذه الفكرة الخيالية من إبداعه، نعم، يحتمل أن تكون قد نسبت إليه ـ وهو جدّ الخلفاء العباسيين ـ في العصر العباسي.

ثمّة علامات استفهام كثيرة تدور حول هذه الفكرة، وعلى أصحابها الإجابة عنها،

---

(١) تفسير الطبري ٢: ١٤٥.

منها:

١ـ أين تكمن ضرورة وجود نزولين للقرآن: أحدهما دفعي في السماء والآخر تدريجيّ على قلب رسول الله ﷺ، فيما نرى كفاية النزول التدريجي؟!

٢ـ هل ثمة من يتلقى هذا الوحي القرآني في البيت المعمور؟ وإذا ما كان موجوداً فهل هو من جنس البشر أو من الملائكة؟ وإذا كان إنساناً فمن هو؟ وإذا كان من الملائكة فما اسمه؟

٣ـ إذا لم يكن هناك من يتلقى الوحي الإلهي، فهل نزل هذا الوحي إلى البيت المعمور نفسه وهو مسجدٌ في السماء، كما ورد في الروايات؟ وبعبارة أخرى: هل أن البيت المعمور نفسه هو من تلقّى هذا الوحي؟

٤ـ إذا كان الأمر كذلك، فهل للبيت المعمور شعور وإدراك واستعداد لاستلام الوحي وتلقيه؟

٥ ـ هل إن البيت المعمور قد تلقى الوحي من الله مباشرة أو من جبرائيل؟

٦ـ هل كان القرآن النازل على البيت المعمور مكتوباً ومدوّناً؟

٧ـ هل بقي هذا القرآن في البيت المعمور بعد أن نزل بالتدريج ـ حسب قولهم ـ منه على رسول الله ﷺ؟

٨ ـ إذا كان باقياً فما ضرورة بقائه؟ فإن وظيفة القرآن النازل إلى الأرض تكمن في هداية البشر؛ لضمان فوزهم بالدارين، فإذا كان الأمر كذلك فمن هم هؤلاء المخاطبون بالقرآن النازل في البيت المعمور؟

٩ ـ إذا لم يكن ثمّة مخاطبون بالقرآن في البيت المعمور، فهل يعني ذلك بقاؤه عاطلاً عديم الأثر إلى يوم القيامة؟! وهل يبقى في سجنه هذا إلى يوم الدين؟

أعتقد أن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي لو واجهوا مثل هذه الإشكاليات لم يطرحوا مسألة نزول القرآن على البيت المعمور، هذه المسألة التي رسمها وخطط لها أبو هريرة،

ثم ما لبثت أن دخلت بعد ذلك تاريخ القرآن، نعم دخلت هذه المسألة تاريخ القرآن المهجور والإسلام المظلوم، وقد تابع الآخرون أبا هريرة في هذا الأمر.

هيمنة نظرية سماوية البيت المعمور على الموروث التفسيري

ما ذكرناه من نصوص في مصادر أهل السنّة في موضوع بحثنا بات القول السائد في الوسط العلمي والتفسيري عندهم؛ لآن آراء أصحاب أبي هريرة كانت محلّ تأييد ودعم السلطة آنذاك؛ ولذلك روّجوا لهذه الفكرة، دون أن يتجرّأ أحد على رفضها أو معارضتها، ثم انتقلت هذه الفكرة من جيل إلى آخر، يتلقفها المفسّرون فكرةً مُجمع عليها غير قابلة للشك والمناقشة، قال القرطبي ـ من مفسّري السنّة الكبار في القرن السابع الهجري ـ : «لا خلاف في أن القرآن أنزل من اللوح المحفوظ ليلة القدر جملةً واحدة، فوضع في بيت العزة في سماء الدنيا، ثم كان جبرائيل صلّى الله عليه وسلم ينزل به نجماً نجماً في الأوامر والنواهي والأسباب، وذلك في عشرين سنة»[1]، فعندما يقول القرطبي: «لا خلاف في...» فهذا يعني سيادة هذه الفكرة ـ أي أن للقرآن نزولين: أحدهما دفعي والآخر تدريجي ـ في القرن السابع الهجري، ذاك القرن الذي كان يعيش فيه القرطبي نفسه، وقد انتقلت من الصحابة والتابعين إلى الأجيال الأخرى.

ومن الواضح انطلاقة هذه الفكرة منذ زمان تأليف كتب التفاسير والحديث في القرن الثاني الهجري في المحيط الإسلامي، وأخذها من أقوال الصحابة والتابعين، ويمكن أن يقال: إن هذه الفكرة أصبحت أكثر رواجاً منذ أواسط القرن الثاني الهجري بصورةٍ تدريجية، حتى غدت السائدة، لا يمكن القدح بها ولا المناقشة فيها.

---

(١) تفسير القرطبي ٢: ٢٩٧.

نسبة نظرية سماوية البيت المعمور إلى الإمام الصادقعليه السلام

نسب بعض أهل السنة هذه الفكرة إلى الإمام الصادقعليه السلام في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ثم دخلت كتب الحديث، ومنذ تلك اللحظة أخذها محدّثو الشيعة منهم ودوّنوها في كتبهم، بل ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بصحّتها.

روى الشيخ الصدوق في كتاب «الأمالي» حديثاً رواته الأصليين من أهل السنّة قال فيه: «حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطّار، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الإصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرني عن قول الله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾، كيف أنزل القرآن في شهر رمضان وإنما أنزل القرآن في مدّة عشرين سنة أوّله وآخره؟ فقال: أنزل القرآن جملةً واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثم أنزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة»[1].

ورواة هذا الحديث:

١ـ أحمد بن محمد بن يحيى العطار: وفيه اختلاف بين علماء الرجال في ردّ روايته أو قبولها[2].

٢ـ سعد بن عبد الله الاشعري القمي: مورد قبول علماء الرجال[3].

٣ـ القاسم بن محمد الإصفهاني: ليس مقبولاً عند الرجاليين، ولا يعتمد على روايته[4].

---

(١) ورد هذا الحديث أيضاً في الكافي ٢: ٦٢٨.

(٢) رجال المامقاني ١: ٩٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤.

٤ـ سليمان بن داود المنقري (٢٣١هـ): من رواة أهل السنّة، قال فيه بعض علماء الرجال من العامة: أ ـ هو من شياطين الإنس. ب ـ يكذب في الحديث. ج ـ يشرب الخمر حتى يسكر. د ـ من أهل الفسق والفجور والانحراف الجنسي. هـ ـ كذّاب يضع الحديث. و ـ يضع الإسناد للروايات الموضوعة[١]، ولهذه الأسباب مجتمعةً وضع علماء الشيعة علامة استفهام حوله.

٥ـ حفص بن غياث (١٩٤هـ): كان قاضياً لهارون، ومن رواة أهل السنّة، قال فيه بعض الرجال: أ ـ لا يؤخذ بها تفرّد برواياته[٢]. ب ـ كثير الغلط[٣]. ج ـ ضعيف الحافظة؛ ولا يعتمد على ما يرويه من حافظته. د ـ أحاديثه المروية في بغداد والكوفة ـ من ثلاثة إلى أربعة آلاف حديث ـ كلّها من حافظته[٤]. هـ ـ قال أحمد بن حنبل ومحمد بن سعد ـ صاحب الطبقات ـ: حفص بن غياث مدلّس[٥]. وقال الزمخشري في المدلِّس: «والمدلِّس لا يقبل حديثه، وهو الذي لا يذكر في حديثه من سمعه منه ويذكر من هو أعلى ممّن حدّثه، يوهم أنه سمعه منه»[٦].

نقد نسبة النظرية للصادق عليه السلام

ومن نقاط ضعف هذا الحديث:

١ ـ الراوي الثالث للحديث لا يُعتمد عليه، وغير مقبول عند علماء الرجال.

---

(١) تاريخ بغداد ٩: ٤١ ـ ٤٩.

(٢) تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٦.

(٤) تاريخ بغداد ٨: ١٩٥.

(٥) تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧؛ وابن سعد في الطبقات ٦: ٣٩٠.

(٦) الزمخشري، أساس البلاغة: ١٣٤.

٢ ـ الراوي الرابع، أي سليمان بن داود المنقري، متهم بالكذب ووضع الحديث.

٣ ـ الراوي الخامس، أي حفص بن غياث متهم بضعف الذاكرة وأن أحاديثه جميعها مروية عن حافظته، إضافةً إلى كونه مدلّساً، أي يروي الحديث عمّن لم يسمع منه بحيث يوهم أنه سمع منه.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار جملة هذه النقاط في سند الحديث، ثمّة احتمالات ثلاثة فيه، جميعها يؤدي إلى عدم الأخذ به وهي:

١ـ أن يكون موضوعاً من قبل القاسم بن محمد الإصفهاني؛ لسوء ظنّ علماء الرجال به.

٢ـ أن يكون سليمان بن داود المنقري هو الذي نسب هذا الحديث للإمام الصادق؛ وذلك عن طريق حفص بن غياث؛ لأنه متهم بالوضع من جانب الرجاليين.

٣ـ أن يكون حفص بن غياث سمع هذا الحديث من أحد رواة أهل السنّة في طبقة أدنى من طبقة الإمام الصادق عليه السلام، ثم نسبه للإمام عليه السلام تدليساً، فقد ذكرنا سابقاً أن حفصاً كان مدلّساً، والذي يقوّي هذا الاحتمال ما نلاحظه عند مراجعة رجال الشيخ الطوسي[1] من أنه يعدّ من رواة الإمام الباقر عليه السلام، أي أنه يروي عن الإمام الباقر عليه السلام بلا واسطة؛ ولهذا كان من رواته، والحال أن ولادة حفص بن غياث كانت سنة (١١٧هـ)[2] أمّا وفاة الإمام الباقر عليه السلام فكانت عام (١١٤هـ) أو (١١٦هـ)، ومعنى ذلك أن ولادة حفص بن غياث كانت بعد وفاة الإمام الباقر عليه السلام؛ فلا يمكن أن يروي عنه بلا واسطة؛ لكنه سمع هذه الرواية من الطبقة التي جاءت بعد الإمام ونسبه إليه تدليساً.

---

(١) الطوسي، الرجال: ١١٨.

(٢) تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧.

من هنا، يتبين ضعف هذا الحديث، وعدم إمكان الاعتقاد بمدلوله، ومع ذلك نجد الشيخ الصدوق لم يكتف بنقله في «الأمالي» فحسب، بل كان يعتقد بمدلوله أيضاً.

نظرية الشيخ الصدوق

قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات: «اعتقادنا أن القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملةً واحدة إلى البيت المعمور، ثم نزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة...»[١].

نلاحظ هنا أن الشيخ الصدوق يعتقد بنفس مضمون الحديث الذي ذكره في كتاب «الأمالي»، وقد ذكر مدّة النزول التدريجي للقرآن أيضاً طبقاً لما ورد في الحديث نفسه، وهي عشرون سنة، وهذا يوافق ما جاء عن بعض أهل السنّة من أن بداية نبوّة الرسول صلى الله عليه وآله كانت في الثالث والأربعين من عمره الشريف[٢]، إذ طبقاً لهذا النقل تكون مدّة النبوّة عشرين سنة، وإن كان القول المشهور كونها ثلاثة وعشرين، وكما سبق أن ذكرنا فإن سند هذا الحديث غير معتبر وأن رواته الرئيسيين متهمون بالكذب والتدليس.

وليس معلوماً ماذا يريد الصدوق هنا؟ هل يريد بيان عقيدته الخاصة أم اعتقاد الشيعة الإمامية عموماً؟ إذ لو كان يريد بيان ذلك فسوف يكون هذا الاعتقاد مبتنياً على حديث غير معتبر، وإن كان يريد شرح اعتقاد الشيعة فإن هذه المسألة من المسائل النظرية القابلة للبحث والاجتهاد، فلا يمكن نسبتها إلى جملة الشيعة بوصفها عقيدةً من عقائدهم؛ ولذلك ردّها بعض علمائهم، وانتقدها كالشيخ المفيد.

---

(١) اعتقادات الصدوق الملحق بكتاب الباب الحادي عشر: ٩٢، طبعة عبد الرحيم.

(٢) تاريخ الطبري ٢: ٤٣.

اعتراض الشيخ المفيد على الصدوق

قال الشيخ المفيد في اعتراضه على الصدوق: «... الذي ذهب إليه أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب أصله حديث واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً، ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً فحالاً يدلّ على خلاف ما تضمّنه الحديث؛ وذلك أنه قد تضمّن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه، وذلك لا يكون على الحقيقة إلا لحدوثه عند السبب... وقد جاء الخبر بذكر الظهار وسببه، وأنها لما جادلت النبيﷺ في حكم الظّهار أنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...﴾ وهذه قصّة كانت بالمدينة، فكيف يُنزل الله تعالى الوحي بها بمكة قبل الهجرة فيخبر بها أنها كانت ولم تكن؟ ولو تتبّعنا قصص القرآن لجاء مما ذكرنا كثيراً يتسّع به المقال..»[١].

وهنا قد يثار بعض التساؤل، وهو كيف يمكن أن يصدر مثل هذا الأمر من عالم مثل الشيخ الصدوق بأن يجعل حديثاً ضعيفاً غير معتبر أساساً لعقيدةٍ من العقائد دون أن يمارس فيه نقداً أو يسجّل عليه مناقشة؟!

ربما أمكن تبرير ذلك بالقول: قد يحدث في بعض الأحيان عندما يسمع أحد المحدّثين المخلصين المحبِّين لأهل البيتعليهم السلام نسبة بعض الأحاديث إليهم أن يغفل ـ وبسبب هذا الحبّ والعشق ـ عن التأمّل فيما سمعه، فلا ينظر إليه نظرةً ناقدة، ولا يناقش في صحته بل يبني اعتقاده على أساسه، ويمكن أن يقال أيضاً: إن الوضّاعين يدركون هذه الحقيقة جيداً، حيث نسبوا الأحاديث المكذوبة إلى النبي والأئمة؛ لكي يتمكّنوا من استغفال هؤلاء المحدثين، فيدفعونهم إلى الاعتقاد بصواب محتوى رواياتهم مستغلين هذا العنصر النفسي الضاغط، ألا وهو حبّ أهل البيت وعشقهم، وقد نجحوا في تحقيق أهدافهم هذه إلى حدّ كبير.

---

(١) شرح عقائد الصدوق مع أوائل المقالات: ٢٣٢.

النظرية الصحيحة

ولتوضيح الأمر نضرب مثالاً فنقول: إذا انشغل شخصٌ ما بإحداث قناةٍ للماء، فإنه يقول ـ عند ما يخرج الماء من القناة ـ: «خرج ماء القناة يوم الجمعة»، فهل معنى هذا الكلام أن ماء القناة قد خرج في هذا اليوم جميعه؟ بالتأكيد لا، بل معنى ذلك أن الماء قد بدأ بالخروج من القناة يوم الجمعة؛ إذ من غير الممكن خروجه ـ وهو الذي يحتاج لسنوات ـ في يوم واحد، وهذا بنفسه قرينة على أن المقصود من هذا الكلام: «خرج ماء القناة يوم الجمعة» أن بداية خروجه كانت في هذا اليوم،وليس هذا من باب المجاز، أو تقدير كلمة مثل كلمة «بعض»؛ لأن ذلك القسم من ماء القناة الذي يخرج يوم الجمعة هو ماء القناة الحقيقي، وإطلاق ماء القناة عليه إطلاق حقيقي، وليس مجازياً، وهذه المسألة تصدق على الأمور التدريجية جميعها.

وهذه هي الحال في نزول القرآن أيضاً، فلا بد من القول: حيث كان النزول التدريجي للقرآن معلوماً في الوسط الإسلامي، فيكون معنى: ﴿**إنا أنزلنا في ليلة القدر**﴾، أن بداية نزوله كان في هذه الليلة، وليس ذلك بالمجاز، ولا من باب تقدير كلمة «بعض»؛ لأن إطلاق لفظ «القرآن» على بعض القرآن إطلاق حقيقي كما هي الحال في إطلاق ماء القناة على بعضه.

مثالٌ آخر: عندما نقول في أوّل يوم من أيام شهر رمضان: دخل رمضان، فهل معنى ذلك دخول رمضان كلّه دفعةً واحدة؟ من المؤكّد أن الجواب سلبي؛ لأن أيام رمضان إنها تقع بصورة تدريجية، فمعنى الجملة المذكورة دخول أول يوم من شهر رمضان، وكذلك ليس معنى ذلك دخول كلّ اليوم دفعةً واحدة، بل معناه دخول جزءٍ من اليوم؛ إذ من غير الممكن دخول اليوم كلّه دفعةً واحدة، إذاً فهذا هو حال نزول القرآن، فعندما تقول الآية: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ (البقرة: ١٨٥)، أو ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ**﴾، فلأنَّ تدريجيّة النزول كانت معلومةً للجميع من خلال جوّ النزول، حتى

كان هذا الأمر واضحاً للمخالفين للنبي، حيث اعترضوا على القرآن بنزوله جملةً واحدة؟[1] كان معنى الآيتين المذكورتين نزول أول جزء من القرآن في شهر رمضان وفي ليلة القدر المباركة.

ويتبيّن مما تقدم أنّ بداهة الموضوع وجوّ النزول التدريجي للقرآن الذي كان يلمسه الجميع يشكلان قرينةً قطعية وشاهداً يقينياً على أن المراد من الآية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ والآيات المشابهة نزول أوّل قسم من القرآن، أي أنها تشير إلى بداية نزول القرآن، كما يفهم من جملة: «خرج ماء القناة يوم الجمعة»، أي خروج أول جزء منه.

مقولة الفرق بين النزول والإنزال

يتصوّر بعضهم أن «الإنزال» من باب الإفعال يعني النزول الدفعي، و«التنزيل» من باب التفعيل يعني النزول التدريجي، ولذلك تدلّ آية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ والآيات المشابهة على نزول القرآن بصورةٍ دفعية، فيما تدلّ آية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً﴾ (البقرة: ٢٢)، والآيات المشابهة على النزول التدريجي.

وهذا التصوّر غير صحيح؛ لأن الإنزال والتنزيل كلاهما يدلّ على مطلق النزول، والتدريجية والدفعية ليستا جزءاً من المفهوم، بل تفهمان بالسياق والقرائن، فقد استخدم القرآن «الإنزال» بمعنى النزول التدريجي، كما استعمل «التنزيل» بمعنى النزول الدفعي، ونضرب مثلاً للأمرين معاً:

المثال الأول: في الآية ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (البقرة: ٢٢)، وهو من باب الإفعال، استعمل بمعنى النزول التدريجي؛ لأن المطر انما ينزل بصورة تدريجية، وهنا توجد قرينة خارجية، أي إن المطر ينزل دائماً بصورة تدريجية، ولا يوجد فرق بينها وبين ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ

---

(١) الدهر: ٢٣.

السَّمَاء مَاء مُّبَارَكاً﴾ (ق: ٩)، حيث ورد فيها «التنزيل» وهو من باب التفعيل، أي نفهم النزول التدريجي للمطر في هاتين الآيتين بملاحظة القرينة الخارجية.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان: ٣٢)، فقد استعمل التنزيل هنا من باب التفعيل بمعنى النزول الدفعي، والقرينة على ذلك كلمة «جملةً واحدة» وهي تدلّ على أن المقصود هو النزول الدفعي؛ لكن الصيغة نفسها «نزل» وهي من باب التفعيل ليس لها مفهوم لا دفعياً ولا تدريجياً.

ولمزيد من التوضيح نلاحظ الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل:٤٤)، والآية: ﴿وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ (الحجر: ٦)، فإن صيغة «أنزلنا» في الآية الأولى من باب الإفعال و«نزّل» في الآية الثانية من باب التفعيل وقد استعملتا بمعنى واحد؛ لأن الآيتين تطرحان معاً مسألة نزول الذكر ـ أي القرآن ـ على رسول الله ﷺ؛ فكلمة «إليك» في الآية الأولى و«عليه» في الآية الثانية تدلان على أن المراد نزول القرآن على النبي ﷺ، ولا يمكن أن يقال: إن المقصود من نزول القرآن في الآية الأولى هو النزول على البيت المعمور.

وكذلك الآية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فصيغتي: أنزلنا ونزّلنا، ولا شك في إعطاء كلا الصيغتين معنى واحداً، وهو مطلق النزول، دون دلالةٍ فيهما على الدفعية أو التدريجية، وإذا ما أخذنا بفكرة أن صيغة أنزلنا تعني النزول الدفعي و«نزّل» تعني النزول التدريجي، فسوف تكون ترجمة الآية بهذه الصورة: «وأنزلنا عليك القرآن جملة واحدةً لتبيّن للناس ما نزّل بالتدريج »، وهذا المعنى غير مستحسن، بل غير صحيح، ولم يذكر القائلون بأن الإنزال يعني النزول الدفعي والتنزيل يعني النزول التدريجي.. لم يذكروا أيّ دليل على رأيهم هذا، والادعاء المجرّد عن الدليل لا يمكن القبول به، بل لا بد من القول: إن الإنزال والتنزيل لا فرق بينهما مطلقاً، لا من الناحية اللغوية ولا المفهومية، كما هو الحال في صيغتي الإكرام والتكريم.

نظرية العلامة الطباطبائي في النزول الدفعي

اقترح الطباطبائي صاحب الميزان حلاً آخر خلاصته: إن معنى الآيات التي تقول: إن القرآن نزل في ليلة مباركة وفي شهر رمضان نزول حقيقة القرآن، في مرحلة اللوح المحفوظ وفي الكتاب المكنون وفي أمّ الكتاب، بعيداً عن الكثرة والتغيير والتدرّج، وذلك على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذه المرحلة التي تسبق مرحلة التفصيل لا يمكن استيعابها في قوالب لفظية وعبارات، القرآن في هذه المرحلة عليّ حكيم عند الله، بعيد عن إدراك العقول، وليس مفصلاً آية آية أو جزء جزء، وهو في صقع العلم الربوبي، وفي هذه المرحلة أيضاً نزل القرآن على قلب رسول الله جملةً واحدة، دون أن يكون الرسول مأذوناً من قبل الله أن يأتي بشيء منه؛ لأن الرسالة والبعثة لم تكن رسميةً بعدُ، فلم ينزل قرآناً في قالب لفظي وعبارات لكي يُتلى على الناس، وبتلاوته عليهم يتم تبليغ الرسالة لهم، بل ما نزل كان حقيقة القرآن لا ألفاظه[١]، وعند بداية البعثة نزل القرآن على قلب رسول الله طيلة ثلاثة وعشرين سنة بالتدريج، حتى نهاية البعثة، في قوالب لفظية وعبارات لغوية.

وعلى هذا الأساس، يكون للقرآن نزولان على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله: أحدهما النزول الدفعي، ويتعلّق بحقيقة القرآن في مرحلة اللوح المحفوظ قبل التفصيل، حيث كان بعيداً عن الكثرة والتدرّج وإدراك العقول، وهذا ما حصل في ليلة القدر. وثانيهما النزول التدريجي في قوالب لفظية، وآيةً آية، وسورة سورة، مفهومةً للبشر، وهو الذي بدأت به البعثة الرسمية للنبي صلى الله عليه وآله في السابع والعشرين من شهر رجب[٢].

---

(١) لم يوضّح صاحب الميزان هل أن نزول حقيقة القرآن على قلب رسول الله كان قبل البعثة الرسمية وقبل بلوغه أربعين سنةً أو لا؟ وكلامه لا يدلّ هنا على الإثبات أو النفي، رغم أنّه كان من الأجدر به شرح ذلك.

(٢) الطباطبائي، الميزان ٢: ١٤ ـ ١٦.

نقد نظرية الطباطبائي

هذا هو الحلّ الذي اقترحه صاحب الميزان؛ لكنه خاضع للمناقشة من عدة جهات:

١ـ لم يذكر العلاّمة أيّ دليل من العقل أو القرآن أو الحديث على ما ذهب إليه، بل هو مجرّد رأي استحساني وذوقي لا يُقنع الباحث الحصيف.

٢ـ إن الآية الكريمة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ تقول: إن القرآن نزل في شهر رمضان لهداية البشر، أمّا نظرية صاحب الميزان فقد حملت الآية هنا على نزول حقيقة القرآن العصيّة عن الانصياع لجسوم الألفاظ والكلمات،من هنا لا يمكن أن يكون القرآن بهذا المعنى وسيلةً لهداية الناس، إذاً فلا بد أن نفسّر القرآن في هذه الآية بالمعنى العرفي، أي القوالب اللفظية؛ لكي نفسح له في المجال لكي يكون وسيلة للهداية والإرشاد.

٣ ـ تتعالى حقيقة القرآن في اللوح المحفوظ على الزمان والمكان، فلا يمكن تصوّرها في قالب زماني أو مكاني، كذلك لا يمكن افتراض ألفاظ وعبارات وآيات وسور للقرآن هناك، وإذا كان القرآن في هذه المرحلة غير متشكِّل في عبارات وألفاظ ولا قابلٍ للكتابة أو القراءة، ولا يمكن أن يستوعب في زمان ومكان خاصّ؛ فليس من الصحيح أن يقال: إن حقيقة القرآن التي لا يمكن استيعابها في زمان خاص نزلت في شهر رمضان؛ لأن ما نزل في شهر رمضان يمكن ـ بالتأكيد ـ استيعابه في زمان معين، كما يمكن الاستماع له بالسمع العادي وكتابته وقراءته، فتعيين ظرف زماني لنزول القرآن ـ أي شهر رمضان ـ يمثل شاهداً صارخاً لكون المقصود منه في الآية المذكورة ذاك المتشكِّل في قوالب لفظية وفي زمان خاص، لا حقيقة القرآن المنتمي إلى صقع العالم الربوبي والمتعالي عن الزمان والمكان.

علاقة النزول القرآني بالبعثة النبوية

عندما نتطرّق إلى زمان نزول القرآن يتداعى إلى الذهن زمان البعثة، فإذا كان نزول

القرآن في شهر رمضان فهل كانت بعثة رسول الله ﷺ مقترنةً بهذا النزول زمانيّاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مبرّر القول المشهور بأن البعثة كانت في السابع والعشرين من شهر رجب؟

في الجواب عن هذا السؤال لا بد من القول بأن المؤرخين عندما يتناولون بعثة رسول الله ﷺ يطرحون ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن المقصود من البعثة بداية الوحي القرآني ونزول أوّل شيء من القرآن على الرسول الأكرم ﷺ.

الاحتمال الثاني: أن المقصود منح مقام النبوة مقترناً بالوحي غير القرآني، قبل نزول القرآن.

الاحتمال الثالث: أن المقصود من البعثة الصدع وإعلان الدعوة بالرسالة.

أ ـ فإذا كان المقصود من البعثة نزول أوّل وحي قرآني على الرسول فلا بد أن تكون البعثة في شهر رمضان وفي ليلة القدر بالتحديد، لأن القرآن يقول: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ (البقرة: ١٨٥)، وكذلك يقول: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ القدر: ١، ومن المعلوم أن القرآن إنما نزل على النبي ﷺ.

وقد ذكر الصدوق في «العيون»، عن الفضل بن شاذان أنه نسب إلى الإمام الرضا عليه السلام القول: «شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل الله فيه القرآن، كما قال الله: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ وفيه نُبّئ محمد»[١].

وقد نقل هذا المضمون بعض رواة أهل السنّة أيضاً؛ حيث نسبوا إلى الإمام محمد الباقر عليه السلام حديثاً يقول فيه: «كان ابتداء الوحي إلى رسول الله يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان»[٢]، فإذا كان المقصود من «ابتداء الوحي» في هذا الحديث الوحي

---

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ١١٦.

(٢) تاريخ ابن كثير ٣: ٦.

القرآني فإن هذه الرواية تصدِّق هذا الاحتمال، أي أن بعثة الرسول اقرنت بنزول القرآن في شهر رمضان. وكذلك كتب اليعقوبي: وأتاه جبرئيل ليلة السبت وليلة الأحد، ثم ظهر له به بالرسالة يوم الاثنين، وقال بعضهم: يوم الخميس، وقال من رواه عن جعفر بن محمد: يوم الجمعة، لعشرٍ بقين من رمضان، ولذلك جعله عيداً للمسلمين»[١]، فإذا اعتبرنا جملة «يوم الجمعة لعشر بقين من رمضان» صادرةً كلّها عن الإمام الصادق عليه السلام فإن هذا الحديث ينطبق على هذا الاحتمال أيضاً، أي أن بعثة النبي صلى الله عليه وآله كانت اقترنت بنزول القرآن في رمضان، قال ابن كثير أيضاً: المشهور أن بعثة رسول الله في شهر رمضان[٢].

ب ـ وإذا كان المقصود من البعثة منح مقام النبوّة مقترناً بالوحي غير القرآني كما نقل ابن كثير عن أحمد بن حنبل بسنده عن عامر الشعبي قال: «نزلت عليه النبوّة وهو ابن أربعين سنة... ولم ينزل القرآن فلمّا مضت ثلاث سنين قرن بنبوّته جبرائيل، فنزل على لسانه عشرين سنة: عشراً بمكة، وعشراً بالمدينة»[٣].

فإذا كان المقصود من البعثة هنا بدء الوحي غير القرآني، فيمكن أن تكون ـ في هذه الحالة ـ في شهر ربيع الأول، كما جاء في تاريخ اليعقوبي[٤]، وهذا ما ذكرهُ المسعودي أيضاً في «التنبيه والاشراف»، حيث قال: «فلما بلغ أربعين سنة بعثه الله إلى كافّة الناس يوم الاثنين لعشر خلون من ربيع الأول، وهو اليوم الثالث والعشرين من شهر آبان»[٥]، وكذلك يمكن أن تكون البعثة في اليوم السابع والعشرين من شهر رجب، كما

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧ ـ ١٨.

(٢) تاريخ ابن كثير ٣: ٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧.

(٥) التنبيه والاشراف: ١٩٨.

ورد ذلك في التهذيب: «وصدع بالرسالة في اليوم السابع والعشرين من رجب وله ﷺ أربعون سنة»[١].

وهذا ما ورد كذلك عن الفتّال النيشابوري، قال: «فإذا أتت أربعون سنة أمر الله جبرئيل أن يهبط إليه بإظهار الرسالة، وذلك في اليوم السابع والعشرين من شهر الله الأصمّ»[٢]. ويمكن أن تكون البعثة في اليوم الخامس والعشرين، كما ذكر ذلك الشيخ الصدوق: «وفي خمسة وعشرين من رجب بعث الله محمد ﷺ...»[٣].

ج ـ أمّا إذا كان المقصود من البعثة الإعلان بالدعوة، فيمكن أن يكون ذلك في شهر رمضان، كما يمكن أن يكون في شهر ربيع الأول، وفق ما ذكره اليعقوبي والمسعودي، ويمكن كذلك أن يكون في السابع والعشرين من شهر رجب، كما ذكره الشيخ الطوسي، وكذلك يمكن أن يكون في الخامس والعشرين من شهر رجب، كما قاله الشيخ الصدوق.

وربما يكون قصد الشيخ الطوسي من الجملة السابقة: «وصدع بالرسالة» الاحتمال الثالث، أي إعلان الدعوة والصدع بها، وهذا ما يحتمل أيضاً في كلام الفتّال النيشابوري في قوله: «إظهار الرسالة»، أي إعلان الرسالة لا أصل النبوة.

ويتضح مما أسلفناه أنّ اقتران بداية النبوّة والبعثة بنزول القرآن أمرٌ غير محسوم ولا مؤكّد، وإن كان هو القول المشهور، كما اتضح أيضاً أنّ مسألة بداية البعثة في السابع والعشرين هي الأخرى غير قطعية، فيحتمل أن تكون في شهر رمضان، أو في السابع والعشرين من رجب، كما قال الشيخ الطوسي، وقد تكون في الخامس والعشرين منه،

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢.

(٢) النيشابوري، روضة الواعظين: ٥٢.

(٣) الجوامع الفقهية: ١٧.

كما ذكره الشيخ الصدوق، وأن تكون في شهر ربيع الأول كما نقلناه عن اليعقوبي والمسعودي.

نقد محاولة الطباطبائي في التوفيق بين النزول والبعثة

بان لنا مما سبق أن المراد من: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ بداية نزول القرآن في شهر رمضان.

وقد تمسّك صاحب الميزان، لردّ هذا القول، بأن البعثة إنما بدأت بنزول القرآن، وأنها كانت في اليوم السابع والعشرين من شهر رجب، ولذلك لا يمكن القول: إن بداية نزول القرآن كانت في شهر رمضان، بل بداية النزول التدريجي للقرآن كان في السابع والعشرين من شهر رجب.

وقد اتضح مما سبق أن مفهوم البعثة فيه احتمالات ثلاثة: ١ـ اقتران البعثة بنزول الوحي القرآني. ٢ـ تحققها بنزول الوحي غير القرآني قبل نزول القرآن. ٣ـ أنها من بعث، وتعني إظهار النبيّ لرسالته.

وتبيّن مما سبق أيضاً أن زمان بعثة النبي فيه أقوال ثلاثة: أحدهما: في شهر رمضان. والآخر: في شهر ربيع الأول، والثالث: في شهر رجب.

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب[١].

---

(١) تقام في إيران في السابع والعشرين من شهر رجب مراسم الاحتفال بهذا اليوم، باعتباره من أيام المبعث، تكريماً لمقام الرسالة، وإحياءً لهذه الذكرى، وهذا لا يعني قطعية هذا اليوم من ناحية تاريخية، كما لا يقلل ما قلناه من قيمة هذه السنّة الحسنة؛ لأن الهدف الأساس من هذه المراسم إحياء الذكرى العالمية التي يجب أن تقام مرة واحدة في يوم معين من أيام السنة، فإذا كان الأمر اعتبارياً فلا إشكال فيه، فكيف إذا كان ذكر مثل هذا اليوم في كتب التاريخ بوصفه من أيام البعثة.

من هنا، يظهر ضعف استدلال صاحب الميزان؛ فقد جعل أمراً غير يقيني أساساً لاستدلاله بوصفه يقينياً، أي كون بعثة الرسولﷺ في السابع والعشرين من رجب، وحول بداية نزول القرآن يوم البعثة، وهو القول المشهور، وتفسير آية: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ ببدء نزوله في شهر رمضان؛ رفض الطباطبائي القولين؛ لأن البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب، وبينه وبين رمضان أكثر من ثلاثين يوماً، فكيف يمكن أن يكون السابع والعشرون من رجب يوم المبعث، ولم ينزل فيه ولا بعده قرآن إلى شهر رمضان، ثم بعد ذلك ينزل القرآن في شهر رمضان؟ فالقول ببدء نزول القرآن في شهر رمضان مردود[1].

ويلاحظ هنا كيف جعل صاحب الميزان أمراً ظنياً عماداً لاستدلاله، فكيف نطلب نتيجةً تطمئن إليها النفس من مقدّمات غير يقينية، لا يمكن القول : إن بداية نزول القرآن كان في السابع والعشرين من رجب؛ استناداً إلى أدلّة ظنية مشكوكة، تذهب إلى أن بداية البعثة كانت في هذا اليوم، والقرآن يقول: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾، فالآية دالّة على أن نزول القرآن كان في شهر رمضان، وهي مسألة لا تقبل الشك ولا الترديد، والرواية التي تقول: إن بداية البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب رواية مشكوكة، لا يمكن لها الوقوف مقابل آيات القرآن؛ لأن هذا القول لم يرد عن رسول اللهﷺ ولا عن الإمام ولا هو مدلول قرآن؛ بل نقل تاريخي لا يُعلم مصدره، بالإضافة إلى وجود أقوال أخرى في الموضوع تخالف هذا النقل، وهي التي تذهب إلى أن البعثة كانت في شهر ربيع الأول أو في شهر رمضان.

قاعدة حمل المطلق على المقيّد

ثمّة في القرآن الكريم آيات تتحدّث عن النزول بصيغة الإفعال أو التفعيل بصورةٍ

---

(١) الطباطبائي، الميزان ٢: ١٣.

مطلقة، مثل: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (ص: ٢٩)، و﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ الفرقان:١، وهاتين الآيتين ـ وآيات أخرى كثيرة ـ وردت بصورة مطلقة ليس فيها قيد الدفعية أو التدريجية؛ لكن هناك آيات أخرى تحدّثت عن تدريجية نزول القرآن مثل: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ (الإسراء: ١٠٦)، و﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ...﴾ الفرقان: ٣٢، فكما يتضح من هاتين الآيتين أن القرآن نزل بصورة تدريجيّة، وهنا تقتضي قاعدة حمل المطلق على المقيدّ ـ وهي من القواعد الشائعة المعترف بها عند العلماء ـ حملَ الآيات التي ذكرت النزول بصورةٍ مطلقة على الآيات التي تؤكّد تدريجية النزول، أي أن الآيات التي تتحدّث عن النزول التدريجي للقرآن تفسّر الآيات التي تؤكّد النزول المطلق، والنتيجة أن الآيات المطلقة تريد أن تقول: إن القرآن نزل بصورةٍ تدريجيّة.

ثم إنه لا توجد آية في القرآن تشير إلى النزول الدفعي، أي تقول: نزل القرآن دفعةً واحدة على البيت المعمور أو على قلب رسول الله ﷺ في شهر رمضان، نعم، هناك حديث غير معتبر يشير إلى هذه المسألة، وقد سبق أن بيّنا أنّ هذا الحديث غير حجّة؛ فلا يمكن الاعتماد عليه.

نقد نظرية النزول القرآني الدفعي

لو فرضنا أن القرآن كان نزل دفعةً على قلب رسول الله ﷺ، أو على البيت المعمور، فلا بد أن يكون لحن الآية التي وردت في جواب الكفار الذين قالوا: لماذا لم ينزل جملة واحدة؟ هكذا: نعم، القرآن نزل بصورة دفعية، ولكنكم لا تعلمون ذلك، مع أنه لم يرد مثل ذلك في القرآن، بل استعمل بدلاً منه تعبير «كذلك»، أي كذلك أنزلنا القرآن تدريجياً، ومن ثمرات تدريجية النزول رفع الروح المعنوية وتقوية قلب رسول الله ﷺ؛

لأنه يحتاج إلى هذا الأمر باستمرار، وبتجدّد اللطف الإلهي تتحقق هذه المسألة، ومن خلال تجدّد القرآن يتجدّد هذا اللطف الإلهي.

ولهذا، لم يقل الله سبحانه وتعالى في جواب الكفار: نعم، إن القرآن نزل دفعةً واحدة، بل على العكس أكّد تدريجية النزول، من هنا يتضح أن الله يريد أن يقول: نعم، أقبل هذا الاعتراض منكم، فالقرآن لم ينزل بصورةٍ دفعية كما يقول الكفّار، وبهذا الشكل تُنفى دفعية النزول ـ تلويحاً ـ لا على البيت المعمور ولا على قلب رسول الله ﷺ.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما ذُكر يمكن القول: إن القرآن ـ واعتماداً عليه هو نفسه ـ لم ينزل دفعةً، لا على البيت المعمور الذي هو من صنع خيال بعض الصحابة والتابعين، ولا على اللوح المحفوظ، لا آية آية، ولا مكتوباً ومقروءاً على قلب الرسول الأكرم، كما أشار إلى ذلك صاحب الميزان ببيان ذوقي استحساني.

الإنزال والتنزيل في القرآن
نقد نظريات التعدّد

د. محمد علي مهدوي راد[١]

تمهيد

استخدمت كلمة (التنزيل) في القرآن الكريم خمس عشر مرّة ويرى الباحثون في علوم القرآن والمفسّرون أنّ المراد في ستّة منها هو القرآن الكريم، فيما جاءت الاستخدامات الأُخرى لهذه الكلمة على نحو يُلامس القرآن، ولكن لا على النحو الذي يُفهم بأنّه اسم له، وإنّما جاءت على نمط يبيّن طبيعة هذا الكتاب الإلهي، وغالباً ما وردت إلى جانب كلمة (القرآن) وتسمياته الأُخر وتحمل حالة الوصف له. كما في سورة الإنسان التي تتحدّث عن الإنسان وكيفية خلقه وحياته وموقفه من الهداية، وما إلى ذلك، ومصير سلوكه وأعماله التي تمثّل تجسيداً عينياً للإيثار والسمو، وهي بالنتيجة بمثابة لوحة لهذا السلوك. وقال بعد بيان طبيعة مواقف الإنسان ومصير أعماله: ﴿إِنَّا

---

(١) أستاذ جامعي، وباحث مختصّ بعلوم القرآن والحديث، رئيس تحرير مجلة (آيينه پژوهش)، له مساهمات فكرية عديدة.

نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً﴾ (الإنسان:٢٣).

نتأمّل هنا قليلاً في كيفية معنى (التنزيل) ونتحدّث عن كيفية مجيئه اسماً أو صفة للقرآن.

التنزيل في اللغة

التنزيل مصدر باب تفعيل من مادّة (نَزَلَ) ويدلّ على الانتقال من أعلى إلى أسفل.. عند القول بنزول الشيء من أعلى إلى أسفل، يتداعى إلى الأذهان عند ذكر هذه الكلمة ترجّل الراكب من مركبه، ويُذكّر أيضاً بقدوم الضيف؛ لأنّه يكون قبل الدخول قد نزل من مركب.

قال ابن فارس: (ن. ز . ل) كلمة صحيحة تدلّ على هبوط شيء ووقوعه. يقولون: نزل عن دابّته، نزل المطر من السماء، وما إلى ذلك[١].

النزول الذي يقابل الصعود والعروج يستخدم في المحسوسات تارة، وفي الأُمور وفي الأمور الاعتبارية تارة أُخرى. أحياناً إذا هبط جسم من نقطة عُليا إلى مكان أدنى فنحن نُسمّي ذلك نزولاً، ونطلق هذه التسمية أحياناً على التدنّي من موقع أعلى إلى موقع أسفل. وأخيراً، تستخدم هذه الكلمة في الأُمور الحقيقية غير المحسوسة. وهكذا الحال بالنسبة إلى نزول القرآن من لدن الله تعالى على قلب الرسول ﷺ. والحقيقة هي أنّ القرآن تنزّل من مقام العلم الإلهي إلى مرحلة الألفاظ والمفاهيم البشرية، ليكون مفهوماً لدى الناس.

وهكذا عندما يوصف القرآن بهذه الكلمة فذلك يدلّ على نزوله من مكانة عُليا ومن موضع سامق، لهداية الناس وإرشادهم وتوعيتهم.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥: ٤١٧، وأيضاً انظر: العين ٧: ٣٤٧؛ لسان العرب ١٤: ١١١.

وكلمة (التنزيل) مشتقة من هذه المصدر أيضاً، وهي تحمل دلالة على القرآن نزل من مكانة رفيعة وسامية لهداية الناس. وقد وردت كلمة (التنزيل) لأوّل مرّة في سورة (يس) التي تقع في المرتبة الواحدة والأربعين من حيث ترتيب النزول، وجاءت كوصف للقرآن: ﴿يس * وَالقُرْآنِ الحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * تَنزِيلَ العَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (يس: ١ـ٥)، فالصياغة العامة لسورة (يس) تصب في سياق تبيين وإرساء الأُصول الثلاثة (التوحيد، والنبوّة، والمعاد)، حيث تبدأ بالحديث عن النبوّة وطبيعة هذه الشريعة الإلهية ووحدانية هذا الكتاب الإلهي، وتستمر في الحديث عن التوحيد، ثُمَّ المعاد وبعده عودة على الموضوعات المكورة، ثُمَّ النتيجة، وما شابه ذلك[١].

ومن مجموع الاستخدامات الأربعة عشرة للتنزيل، قالوا: إنّ خمسة منها جاءت في الأسماء والأوصاف التي أُطلقت على القرآن. وعند التدقيق في الآيات وكيفية استخدامها يتسنى القول بأنّ تلك الاستخدامات لا تنحصر في المواضع التالية: الشعراء ١٩٢، فصّلت ٤٢، الواقعة ٥٦، الحاقّة ٦٩، بل نرى أنّ الاستخدامات الأربعة عشرة برمّتها جاءت في وصف القرآن، وفي بعض الحالات جاءت مسبوقة بكلمة القرآن (الجاثية ٢ و ...) ويظهر أنّ التنزيل وصف له، ويدلّ سياق الكلام على أنّ المراد هو كتاب الله، و (التنزيل) وصف له. وعلى هذا الأساس، فقد استخدمت كلمة (التنزيل) للمرّة الثانية في سورة (طه) التي تحتل المرتبة الخامسة والأربعين في نزول السور، وهي من السور المكّية: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى * تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾.

وجاءت هذه الكلمة للمرّة الثالثة في السورة التي تحتل المرتبة السابعة والأربعين في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٦٢.

نزول السور القرآنية، وهي سورة الشعراء، حيث ذهب الباحثون القرآنيون إلى أنَّ هذه الكلمة استخدمت هنا كتسمية للقرآن. وإذا تقبّلنا هذا الرأي تكون سورة الشعراء أوّل سورة من حيث النزول، وردت فيها كلمة (التنزيل) اسماً للقرآن أو وصفاً له. وعلى أيّة حال، فإنَّ الغرض العام الذي تهدف إليه هذه السورة هو بيان المكانة الرفيعة لكتاب الله، والتأكيد على أنّه وحي نازل من الله، وفيها تسلية للرسولﷺ وتثبيت لفؤاده في مقابل تكذيب قومه له، إذ سردت هذه السورة قصص جمع من الأنبياء، وكيفية مواجهة الكفّار والمشركين لهم على مرَّ التاريخ، وكيف كانت عاقبة أمرهم، ثُمَّ عادت الآيات الأخيرة منها إلى استرجاع ما كان قد جاء في الآيات الأُولى مؤكّدة أنّ هذا القرآن تنزيل من ربّ العالمين. نزل به الروح الأمين ... (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٣). إذ عبّرت هذه الآيات ونظائرها عن نزول القرآن باسم (التنزيل) وصيغة التفعيل دلالة على الكثرة. وفي ضوء ذلك، قال البعض: إنّ كثرة نزول القرآن إمّا هي بلحاظ تعدد الآيات، وإمّا إنّها بلحاظ كثرة مراتب النزول. نتأمّل فيما يلي ولو لبرهة وجيزة في معنى كلمة التنزيل وكيفية اقترانها بالإنزال.

الفرق بين الإنزال والتنزيل

استَخدمت الآيات الشريفة كلمات أُخر لبيان كيفية نزول القرآن، منها كلمة (أنزل)، وكلمة (نزّل)، وعلى صيغة إفعال وردت كلمة (إنزال)، وعلى صيغة التفعيل جاءت كلمة (التنزيل). وهذا التنوّع في استخدام الألفاظ المتعددة لموضوع واحد، دفع الباحثين والمفسّرين إلى التساؤل عن وجود أو عدم وجود فارق بين الإنزال والتنزيل، وبالنتيجة هل يتحدّث هذان النوعان من الآيات عن نوعين من النزول، أم ليس هناك فارق بينهما، وكلا الصيغتين تؤديان المعنى نفسه؟ ومن جملة أقدم مصادر العلوم القرآنية التي أشارت إلى هذا الفارق، هو كتاب مفردات ألفاظ للقرآن للراغب

الأصفهاني: «الفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة، أنّ التنزيل يختص بالموضوع الذي يشير إليه إنزاله مُفرّقاً مرّة بعد مرّة .... ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، إنا أنزلناه في ليلة مباركة، شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ... خصَّ لفظ الإنزال دون التنزيل في الآيات السابقة لما روي «أنّ القرآن نزل دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثُمَّ نزل نجماً نجماً» طيلة مدّة الرسالة»[١].

إنّ ما ذكره الراغب آنفاً في الفرق بين الإنزال والتنزيل، ألقى بظلاله بشكل واسع عَلى البحوث القرآنية وآراء المفسّرين من بعده[٢]. مع فارق أنّ القدماء غالباً ما كانوا يوضّحون الفارق بين هاتين الكلمتين بالقول: الإنزال يدلّ على النزول جملة والتنزيل يدلّ على النزول التدريجي، وبذلك حذفوا قيد أشملية صيغة الإنزال.

وقد ذكر جار الله الزمخشري لسببٍ ما هذا الاختلاف بين كلمتي الإنزال والتنزيل على النحو التالي:

أثار الزمخشري في ذيل الآية الشريفة ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ السؤال التالي: «فإن قلت: لم قيل: (نزّل الكتاب) و (أنزل التوراة والإنجيل)؟ قلتُ: لأنّ القرآن نزل مُنجماً ونزل الكتابان جملة»[٣].

وقد نسج على هذا المنوال المفسرون الآخرون في ذيل هذه الآيات والآيات الأُخر المتعلّقة بهذا الموضوع ويبدو أنّ البعض اعتقد بأنّ استخدام كلمة التنزيل جاء بسبب كثرة نزول آيات القرآن في مقابل التوراة والإنجيل، ويعزى ذلك إلى أنّ نزول القرآن

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٧٩٩ ـ ٨٨٠، للاطلاع على الرواية موضع الاستشهاد والروايات المشابهة راجع: الدر المنثور، الجزء ٦.

(٢) راجع: بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٩ و ٥: ٣٩؛ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ٤: ١٦٤.

(٣) الكشّاف ١: ٥٢٦، مكتبة العبيكان، ١٤١٨.

جاء تدريجياً، وبالنتيجة فقد كان نزوله كثيراً، خلافاً للتوراة والإنجيل اللذين نزلا دفعة واحدة[١].

نظرية العلامة الطباطبائي في تعدّد النزول القرآني

وبحث العلاّمة الطباطبائي هذا الموضوع أيضاً. فكتب في المرّة الأُولى عند تفسيره الآية (١٨٥) من سورة البقرة ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآن...﴾ ما يلي: «الفرق بين الإنزال والتنزيل هو أنّ الإنزال دفعي، والتنزيل يدلّ على التدرج»[٢].

وكتب في المرّة الثانية عند تفسيره الآية الثانية من سورة آل عمران: «التنزيل يدلّ على التدرج، والإنزال يبيّن النزول الدفعي»[٣].

ولكنه كتب عند تفسيره الآية (١٩٢) من سورة الشعراء ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾: «التنزيل والإنزال بمعنى واحد، غير أنّ الغالب على باب الأفعال الدفعة، وعلى باب التفعيل التدريج»[٤].

وكتب أخيراً عند تفسيره سورة القدر: «الإنزال الظاهر في اعتبار الدفعة، دون التنزيل الظاهر في التدريج»[٥].

وعندما جاء العلاّمة الطباطبائي على نقد وتمحيص الآراء المطروحة في هذا المضمار

---

(١) راجع على سبيل المثال: الوسيط في تفسير القرآن المجيد ١: ٤١٢؛ الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٩٧ و٤: ٥؛ روح المعاني ٣: ١٢٣؛ التفسير الكبير ٣: ١٣٠، معالم التنـزيل ١: ٢٧٧، زاد المسير ١: ٣٤٩؛ تفسير العاملي ٢: ٥، غرائب القرآن ٣: ١٢١؛ مواهب الرحمن ٣: ٤٠.

(٢) الميزان ٢: ١٥.

(٣) المصدر السابق ٣: ٧.

(٤) المصدر السابق ٢٠: ٣٣٠.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

كتب ما ينم عن ثباته على رأيه: «والذي يعطيه التدبّر في آيات الكتاب أمر آخر؛ فإنّ الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان، أو في ليلة منه إنّما عبّرت عن ذلك بلفظ الإنزال على الدفعة دون التنزيل، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥)».

تُعزى تسمية نزول القرآن جملة إلى أنّ هذا الكتاب الإلهي نزل كلّه أو قسم منه دفعة واحدة في شهر رمضان، أو أنّ لهذا الكتاب الإلهي حقيقة وراء ما نفهمه بشكل عادي له تفصيل وبسط وتدرّج. وعلى هذا الأساس، فهو إنزالي وتنزيلي أيضاً. وهذا ما يُمكن فهمه من الآيات الإلهية: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

الإحكام في مقابل التفصيل، والتفصيل جَعْله فصلاً فصلاً، وقطعة قطعة. إذاً إحكام القرآن يعني حالة ومرحلة لا يكون فيها القرآن مقسّماً جزءاً جزءاً، ولا تُقسم أجزاؤه عن بعضها الآخر. فهو في هذه المرحلة يرجع إلى معنى واحد بغير أجزاء وفصول. والآية تدلّ بكلّ وضوح على أنّ هذا التفصيل جاء بعد مرحلة الإحكام.

وهناك ما هو أوضح من ذلك؛ إذ تُبيّن الآيات (٥٣) من سورة الأعراف، و(٣٥ ـ ٣٧) من سورة يونس، بكلّ جلاء، أنّ التفصيل عارض على الكتاب الإلهي. فالكتاب شيء، والتفصيل شيء آخر عارض عليه. والأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ١ ـ ٤). فإنّه ظاهر في أنّ هناك كتاباً مُبيناً عرض عليه جعله مقروء عربياً، وإنّما أُلبس لباس القراءة والعربية، ليعقله الناس وإلاّ فإنّه ـ وهو في أُمّ الكتاب ـ عند الله، عليّ لا يسعد إليه العقول، حكيم لا يوجد فيه فصل وفصل. وفي الآية تعريف للكتاب المبين وأنّه أصل القرآن العربي المبين، وفي هذا السياق أيضاً قوله تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ

* ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٧٥ـ٨٠)، فإنّه ظاهر في أنّ للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسّه هناك أحد إلاّ المطهرون من عباد الله، وأنّ التنزيل بعده، وأمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار وهو الذي عبّر عنه تارة باللوح المحفوظ، وعبّر عنه تارة أُخرى بأُم الكتاب.

ثُمّ إنّ هذا المعنى، أعني: كون القرآن في مرتبة التنزيل بالنسبة إلى الكتاب المبين ـ ونحن نسمّيه بحقيقة الكتاب ـ بمنزلة اللباس من المتلبّس، وبمنزلة المثال من الحقيقة، وبمنزلة المثل من الغرض المقصود بالكلام هو الصحيح، لأن يطلق القرآن أحياناً على أصل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢٢ـ٢٣)، إلى غير ذلك، وهذا الذي ذكرنا هو الموجب؛ لأن يحمل قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، على إنزال حقيقة الكتاب إلى قلب رسول الله ﷺ دفعة، كما أُنزل القرآن المفصّل على قلبه تدريجياً في مدّة الدعوة النَّبوية.

فهذا ما يهدي إليه التدبّر وتدلّ عليه الآيات. نعم، أرباب الحديث، والغالب من المتكلمين والحسّيين من باحثي هذا العصر، لمّا أنكروا أصالة ما وراء المادة المحسوسة اضطرّوا إلى حمل هذه الآيات ونظائرها كالدالّة على كون القرآن هدىً ورحمة، ونوراً وروحاً، ومواقع النجوم، وكتاباً مبيناً، وفي لوح محفوظ، ونازلاً من عند الله، وفي صحف مطهّرة، إلى غير ذلك من الحقائق على أقسام الاستعارة والمجاز، فعاد بذلك القرآن شعراً منثوراً[(١)].

نقد نظرية العلامة الطباطبائي

سَجَّل العلامة الطباطبائي مثل هذا الاستدلال في مواضع أُخر، وفي مناسبات أُخر،

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٦ ـ ١٩ مع الإيجاز.

واقتفى خطاه بعض تلامذته أيضاً، إلاّ أنّنا لا نرى صحّة أساس هذا الكلام ولا صحّة الاستدلال عليه، فخلاصة كلام العلاّمة هي أنّ القرآن في مرحلة ما لم يكن مفصّلاً ولا مفرّقاً، وكانت حقيقته بعيدة عن التفصيل. وقد نزلت هذه الحقيقة على قلب الرسول جملة (الإنزال). ومن بعد ذلك اكتسب القرآن قالب الألفاظ وتنزّل على قلب الرسول تدريجياً طيلة مدّة الرسالة (التنزيل). وهذا الكلام إنّما يصحّ فيما لو كان:

١ ـ الاختلاف بين كلمتي الإنزال والتنزيل قطعياً من الناحية اللغوية.

٢ ـ أن يكون هذا الاختلاف ثابتاً لا ريب فيه في الاصطلاح القرآني وفي الثقافة القرآنية التي استند إليها العلاّمة.

٣ ـ ألاّ يكون هناك ما يطعن في صحّة دلالة الآيات موضع الاستشهاد على ما ذُكِر.

بيد أنّ المقدّمات الثلاثة كلّها موضع شكّ وتردّد.

١. نقد فكرة التمييز اللغوي بين الإنزال والتنزيل

دوّن ابن منظور أقدم الآراء في هذا المجال عند شرحه لمعاني كلمة (نزل) على الوجه التالي:

«تَنَزَّله وأنزله ونزّله بمعنىً. قال سيبويه: وكان أبو عمرو يفرّق بين نَزَّلت وأنزلت، ولم يذكر وجه الفرق. قال أبو الحسن: لا فرق عندي بين نزّلت وأنزلت إلاّ صيغة التكثير في نزّلت»[١].

وذهب الجوهري إلى أنّ هاتين الكلمتين على معنىً واحد، سوى أنّ التنزيل يحمل عنده معنى الترتيب أيضاً[٢].

---

(١) لسان العرب ١٤: ١١١.

(٢) صحاح اللغة ٥: ١٨٢٩.

وقال الفيّومي أيضاً: أنزلته ونزّلته واستنزلته، كلّها بمعنى أنزلته.

وعلى هذا المنوال ذهب الفيروز آبادي عند بيانه لهاتين الكلمتين، وهو ما سجّله الزبيدي عيناً في شرحه: ونزّله تنزيلاً وأنزله وإنزالاً ومنزلاً كمجمل واستنزله، بمعنىً...[١].

وهكذا يتّضح من خلال ما قاله علماء اللغة والأدباء العرب أنَّ القول بوجود فرق بين الإنزال والتنزيل، لا يستند إلى دليل.

٢. نقد فكرة التمييز القرآني بين الإنزال والتنزيل

وهنا ينبغي أن نرى هل يُمكن فهم هذا المعنى في الآيات القرآنية؟ يبدو أنّ الجواب سلبي، فقد جاء في سورة البقرة تقرير لموقف المشركين ومنطقهم الواهي في إتّباع ما كان عليه آباؤهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

ومن الواضح أنّ الكلام يدور هنا حول مواجهة المشركين للآيات النازلة التي تُتلى على الناس، وما كان للمشركين من موقف إزاءها، ولا يُراد به تلك المرحلة من (إحكام) القرآن التي جاءت في كلام العلاّمة رحمه الله واعتبرت مدلولاً على الإنزال. وقال الله تعالى عزّ وجلّ في موضع آخر من القرآن الكريم في وصف التأثير العميق للآيات الإلهية: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ﴾ (الحشر: ٢١). مثل هذه الآيات غير قليلة في القرآن الذي وصفه هذا العالم الجليل بأنّه اكتسى ثوب العربية، وسمّاه الإنزال[٢]. ولم يطلق هذه التسمية على تلك المرحلة العلوية (أُم الكتاب) التي لا يتسنّى بلوغها، وأوضحُ الآيات في هذا المجال: ﴿... وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ

---

(١) ترتيب القاموس ٤: ٣٥٨؛ تاج العروس ٥: ٧٢٨.

(٢) راجع: سورة البقرة: ٩٩ و١٧٣؛ سورة الأنفال: ٤١؛ سورة الأنعام: ١١٤؛ سورة الحج: ١٦.

إِلَيْكُمُ الكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾ (الأنعام: ١١٢).

كتب العلاّمة الطباطبائي في توضيح هذا المعنى ما يلي: «وهو الذي عليكم هذا الكتاب وهو القرآن مفصّلاً متميّزاً بعض معارفه من بعض غير مختلط بعض أحكامه ببعض»[١].

أي إنّ الحالة و المرحلة التي جعلها العلامةﷺ في مقابل (الإنزال) عبّرت عنها هذه الآية الشريفة بكلمة (الإنزال)، وحسب تعبير العلاّمةﷺ نفسه أنّ إحدى خصائص القرآن (التفصيل).

وعلى صعيد آخر استخدمت صيغة (التنزيل) للتعبير عن نزول القرآن جملة واحدة: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان: ٣٢). ومن الواضح أنّ هذه الآية عبّرت عن نزول القرآن جملة واحدة بعبارة (نزّل). وبالنتيجة استخدمت كلمة (التنزيل) بمعنى الإنزال جملة واحدة.

نهى الباري تعالى الرسولﷺ والمؤمنين عن مخالطة من يستهزئون بآيات الله، فقد جاء في سورة الأنعام ما يلي: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾(الأنعام: ٦٨).

وأشار في موضع آخر إلى هذه الآية بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ﴾ (النساء: ١٤٠). استخدمت في هذه الآية الشريفة التي تشير من غير شكّ إلى تلك الآية[٢]،كلمة (نَزَّل) بصيغة التفعيل، ولا يراد بها هنا النزول التدريجي أو المتعاقب.

ويفهم في ضوء ذلك أنه ليس ثمّة فارق بين معنى هاتين الكلمتين في الاستخدام

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٢٧.

(٢) راجع: الجامع لأحكام القرآن ٥: ٤١٧؛ أضواء البيان ١: ٢٥٢؛ الميزان ٥: ١١٥.

القرآني، وكما ذكرنا سابقاً فإنّه اعتبر هذا الاستخدام غالباً، إلاّ أنّنا نرى أنّ هذا الكلام غير صحيح أيضاً.

٣. وقفة نقدية مع الشواهد القرآنية التي قدّمها الطباطبائي

وهنا نلقي نظرة على الآيات التي استدلّ بها العلاّمة الطباطبائي لإثبات مراده، لنلاحظ هل أنّها تثبت ذلك الرأي أم لا؟ الآية الأُولى التي استدلّ بها هي الآية الشريفة التالية:

﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

تتحدّث هذه الآية الشريفة عن القرآن وخصائصه. فقد جعل الله تعالى لقرآن صفتين هما: الإحكام، والتفصيل، مبيّناً أنّ هذا الكتاب أُرسل من عند حكيم خبير، وتقول هذه الآية: إنّ القرآن وآياته على درجة عالية من النظم الرصين المحكم الذي لا يقع فيه نقص ولا خلل. وهنا يجب التساؤل عن الداعي لاستخدام كلمة (أُحكمت) و(الإحكام) كمرتبة من مراتب القرآن، وبمعنى أنّها مرحلة ذات حقيقة واحدة غير مفصّلة ولا مُجَزأة؟ هذان الوصفان في هذه الآية، وأشباههما من الأوصاف، من خصائص الدلالة في الكلام والألفاظ، وليستا من خصائص (الوجود العيني). فما ذكرناه حول الإحكام كان قد صَرّح به المفسّرون، ومنهم الزمخشري الذي كتب ما يلي: «نُظمت نظماً رصيناً محكماً لا يقع فيه نقض ولا خلل، ثُمَّ جعلت فصولاً سورة سورة، وآية آية»[1].

وقد جاء الفخر الرازي برأي مشابه لرأي الزمخشري، وربّما يكون استقاه منه.

وذكر أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان عدّة أقوال في تفسير هذه الآية، منها أنّه

---

(١) الكشاف ٣: ١٨١.

ذكر في معنى (أُحكمت)، أي أُتقِنت آياته فليس فيها خلل ولا باطل. بيد أنّه كتب في جوامع الجامع الذي كتبه بعد مجمع البيان، وضمّ المختار من آراء وأفكار هذا المفسّر الجليل، كتب فيه ما يلي: «نظمت محكماً لا نقص ولا خلل كالبناء المحكم، أو جعلت فصولاً آية آية وسورة سورة ... ومعنى «ثُمَّ» التراخي في الحال لا في الوقت، كما تقول: هي محكمة أحسن الإحكام ثُمَّ مفصّلة أحسن التفصيل»[١].

المراد بالكتاب القرآن، والمعنى أنّ هذا الكتاب واضح المعاني محكم النظم لا نقص فيه ولا خلل[٢].

وكشف المفسّر المغربي الجليل ببيان دقيق أنّ هاتين الكلمتين تدلاّن على ميزتين يتّسم بها كتاب الله، وهما: الإحكام، وإتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الإخلال التي تعرض لنوعها[٣]، والطريف في الأمر أنّ العلاّمة الطباطبائي عند بحثه لهذا الموضوع استقى المعنى من هذه الآية وفسّر كلمة (الإحكام) بالمعنى الذي ذكرناه.

وعند تفسيره سورة هود، وتفسير هذه الآية بالذات، نقد الآراء الأُخر، ولكنه لم يذكر هذا الكلام اعتقاداً منه بأنّ وجود الآيات المحكمات في المفصّلة يدلّ على أنّ الآيات القرآنية الشريفة مع ما تنطوي عليه من اختلاف في المضامين وتنوّع في المعاني والمقاصد والأغراض، تعود كلّها إلى معنىً واحد وبسيط، وهذه الحقيقة تسري في الآيات كسريان الروح. تلك الحقيقة الواحدة الجارية هي التوحيد الذي يسري في جميع آيات العقائد وآيات الأخلاق، وما شابه ذلك.

وكذا فمن الواضح بأنّ هذه الآية الشريفة استخدمت كلمة (أُحكمت) لتُبيّن بأنّ

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٤١؛ جوامع الجامع ٢: ١٣٤.

(٢) الكاشف ٤: ٢٠٤.

(٣) التحرير والتنوير ٦: ٣١٤.

كلّ المعارف والأحكام القرآنية ذات مصدر واحد، وأنّ المراد من الكتاب في هذه الآية هو القرآن الذي بين أيدينا، وأنّ هذا البيان بيان دقيق ومقبول. وهذا يعني (أُحكمت) و(فُصّلت) تمثّلان صفتين لهذا القرآن الذي «اكتسى ثوب العربية» وليس سواه، وقد جاء هذا الكلام في سياق إثبات الرأي الذي طرحه سماحته.

الآية الأُخرى التي استشهد بها العلامة الطباطبائي هي الآية الشريفة التالية: ﴿ **وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(يونس: ٣٧). قال العلاّمة الطباطبائي: إنّ هذه الآية تبيّن بكلّ جلاء أنّ و(التفصيل) أمر عارض على القرآن، إذاً فالكتاب شيء، و (التفصيل) شيء آخر عارض عليه.

إنّ سورة يونس من السور المكّية، وكأنّها أُنزلت عقيب إنكار المشركين الوحي النازل على النّبيﷺ وتسميتهم القرآن بالسحر. فردَّ الله سبحانه ذلك عليهم ببيان أنّ القرآن كتاب سماوي نازل بعلمه تعالى، وأنّ الذي يتضمّنه من معارف التوحيد ممّا تدلّ عليه آيات السماء والأرض ... وذلك قول الله عزّ وجل: ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾. إذاً الكلام يدور حول القرآن، وهو الكتاب الذي نزل، ودخل المشركون في مواجهة معه، وما جاء فيه من ردٍّ إلهيٍّ على أقاويلهم وظنونهم. وأنَّ هذا القرآن يتّسم بالمزايا التالية:

١ ـ إنّه مصدّق لما جاء من قبله.

٢ ـ تفصيل الكتاب.

٣ ـ لا ريب فيه.

٤ ـ إنّه من رب العالمين.

وإنّما يصحّ استدلال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله بهذه الآية فيما لو كان مراده من

(الكتاب) القرآن الذي لم يتلبّس بثوب العربية، وإلاّ فما تأثير التفصيل العارض على الكتاب، وكون كلّ من الكتاب والتفصيل بمعزل عن الآخر، في إثبات رأي سماحته؟ ومع كلّ ذلك فنحن نعلم بأنَّ المراد من الكتاب هنا ليس القرآن، وإنّما المراد «الشرائع وما أُوجب على الإنسان»، أو «الكتب السماوية»[1].

وعلى هذا الأساس، ليس هناك أية صلة بين هذه الآية وبين ما ذكره العلاّمة الطباطبائي في توضيح تفسير الآية (١٨٥) من سورة البقرة. والآية ترمي إلى إثبات وحيانية القرآن وتأكيد حقيقة أنّ هذا الكتاب امتداد للكتب السماوية وتعاليمه، وآياته تفصيل، وشرح، لمعارف الكتب السابقة؛ كما أكّد العلاّمة صواب هذا المعنى عند تفسيره الآية نفسها في سورة يونس، ولكنه لم يُشر إلى المعنى الذي استند إليه.

ومن الآيات الأُخر التي استند إليها العلاّمة الطباطبائي لإثبات وجهة نظره، هي الآيات (٧٧ ـ ٨٠) من سورة الواقعة: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ التي تثبت أنّ للقرآن مكانة أُخرى يُعبّر عنها بـ (الكتاب المكنون)، ولا يمسّه إلا المطهّرون. و(التنزيل) مرحلة أُخرى جاءت في أعقابها. وقبل التنزيل كانت هذه المكانة عالية بعيدة عن متناول أيدي الأغيار، إلى أن هبط في مرحلة التنزيل

(١) إنّ ما ذكرناه هنا هو عبارة عن آراء المفسّرين في تبيين المراد من (الكتاب) في جملة «تفصيل الكتاب». قال الطبري: «المراد تفصيل الفرائض التي أُوجبت على أُمة محمّدﷺ»، جامع البيان؛ وهكذا رأي الشيخ الطوسي رحمه الله، التبيان ٥: ٣٧٧. وراجع أيضاً: الوسيط ٢: ٥٤٨؛ البحر المحيط ٦: ٥٧. ولكن هناك مفسرون وخاصّة من المتأخّرين قالوا بأنّ «الكتاب» هنا اسم جنس، بمعنى أنّ القرآن تفصيل وشرح وبيان للكتب السماوية السابقة، وتصديق وتبيين لها. قال العلاّمة الطباطبائي: «تفصيل الكتاب» عطف على «تصديق»، والمراد بالكتاب بدلالة من السياق جنس الكتاب السماوي النازل من عند الله سبحانه على أنبيائه، الميزان ١٠: ٦٤؛ وراجع أيضاً: فتح القدير ٢: ٥٠٦؛ المنار ١١: ٣٦٨؛ في ظلال القرآن ٣: ١٧٨٥؛ التحرير والتنوير ١١: ١٦٨؛ تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ٨: ٢٨٨.

واكتسى ثوب العربية.

ولكنّنا نعتقد أنّ هنالك شكّ في انطباق هذه الآية على المعنى المزعوم على الأقل.

فالله عَزَّ وَجَلَّ يُقسم ويؤكّد ذلك القسم؛ ليقول بأنّ (القرآن) كتاب كريم. وهكذا فهو عَزَّ وَجَلَّ يصف القرآن في هذه الآيات بأنّه يتّصف بمزايا خاصّة. فقد جاءت سورة الواقعة تحمل في بدايتها لهجة تتصف بالصرامة والحزم. وتتحدّث عن القيامة الكبرى والبعث والنشور، ثُمَّ تبيّن القدرة الإلهية لتبطل دعاوى المشركين المنكرين لتوحيد الله وربوبيّته وإلوهيّته وللبعث والجزاء. ومن الطبيعي أنّ هؤلاء المشركين لا يستسيغون كلّ هذه التعاليم السماوية؛ لأنّهم لا يؤمنون بكتاب الله، ولا يعتبرون القرآن وحياً نازلاً من السماء، بل يظنون أنّه من عند الرسول. وبعد الحديث عن التوحيد والبعث، أقسم الباري تعالى إيماناً مغلظة بأنّ ما تنكرونه ولا تقرّون بأنّه وحي نازل من السماء، يتصف بما يلي:

١ ـ إنّه قرآن كريم زاخر بالمنافع، وفيه تعاليم كريمة قيّمة لسعادة الدنيا والآخرة.

٢ ـ إنّ لهذا الكتاب جذور تمتدّ في (الكتاب المكنون)، وهو اللوح المحفوظ. ويبدو أنّ هذا الآية تتماشى مع سياق الآيتين (٢١ ـ ٢٢) من سورة البروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظ﴾، أي إنّه كتاب محجوب عن الأبصار والأفهام وعن دائرة إدراك الإنسان، أي لا تتوهموا بأنّ هذه المعارف منقطعة الأُصول وليست ذات جذور، بل تمتد جذور هذا القرآن إلى الكتاب المكنون، وهذه التعاليم مستقاة من العلم الإلهي المطلق. وهذا يعني بأنّه محفوظ ومصان من الخطأ وما إلى ذلك.

٣ـ هذا القرآن عليٌّ وكريم ومستقى من العلم الإلهي وتمتد جذوره في (الكتاب المكنون) الذي لا يناله ولا يدرك أعماقه إلاّ المطهّرون، أو لا ينبغي لغير المطهّرين مدّ أيديهم إليه ولمسه.

وصلب الموضوع هنا هو هل ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ وصف للقرآن أم للكتاب

المكنون؟ والظاهر أنّه وصف للقرآن الكريم. فقد نقل العلاّمة الطباطبائي كلا الرأيين قائلاً:

أ ـ وصف للكتاب المكنون.

ب ـ وصف ثالث للقرآن.

غير أنّه لم يعيّن صواب أحدهما، وإنّما اكتفى بذكر هذين الرأيين فحسب، خلافاً لموضع الاستشهاد حيث أكّد بشكل قاطع أنّه وصف للكتاب المكنون. و(المس) على معنيين: اللمس الظاهري، والعلم والإدراك. وهكذا فالآية تظهر من جهة أنّ علومه لا تُنال، وحقائقه لا تدرك، وغوره لا يسبره إلاّ المطهّرون، وتدعو من جهة أُخرى إلى أن لا يمسه غير المطهّرين[1].

وفي الحالة الثانية الجملة إخبارية في مقام إفادة معنى إنشائي. وقد ورد المعنى الثاني في الروايات أيضاً[2]، ويفيد هذا النوع من الروايات أنّ جملة (لا يمسّه ...) وصف للقرآن وليس للكتاب المكنون.

٤ ـ إنّه قرآن كريم تنبثق جذوره من العلم الإلهي ولا يدرك حقائقه إلاّ المطهّرون. وهو كتاب منزل من ربّ العالمين الذي وسعت ربوبيّته كلّ العالمين، فهو ربّكم أيضاً. وهذا ما يوجب عليكم الإقرار بحقائق كتابه والإيمان به، وعدم التمرّد عليه وعصيان أوامره، وما إلى ذلك.

وخلاصة القول هي:

أوّلاً: جملة (لا يمسّه ...) ليست وصفاً للكتاب المكنون لتكون ذات دلالة على المكانة والموقع، وأنّه لا يُنال . . . .

---

(١) الميزان ٢٠: ١٣٧.

(٢) التهذيب ١: ١٢٧؛ مجمع البيان ٩: ٣٤١؛ البرهان ٥: ٢٧٢.

ثانياً: على فرض أنّ الأمر كذلك، فمن أين كانت مرحلة الإنزال تلك، ومن بعدها جاءت مرحلة التنزيل؟ وما هو الأساس الذي يستند إليه هذا الاستخدام للكلمات؟

اتّضح ممّا ذكرناه إلى الآن بأنّ ما استدلّ به العلاّمة الطباطبائي على وجود اختلاف بين كلمتي (الإنزال) و(التنزيل) غير ثابت، وما من دليل مقنع عليه. وهكذا يبدوا أنّ كلامه النهائي لا يستند إلى دليل حين يقول بأنّ هناك من يحملون نظرة حسيّة وتجربية ولا يدركون ما وراء الطبيعة على نحو صحيح و .... .

قال العلاّمة محمّد حسين فضل الله، بعد أن طرح العقدة الموجودة في هذا الموضوع على بساط البحث، واستعرض آراء العلماء والمفسّرين، ومنها رأي العلاّمة الطباطبائي الذي لجأ إلى القول بوجود نزولين للقرآن، عند بيانه لهذا الموضوع: «والواقع أنّ الظاهر من القرآن هو أنّ إنزاله كان في ليلة من شهر رمضان، ولا نجد هناك فرقاً بين الآيات التي تتحدّث عن إنزال القرآن في ليلة القدر أو في شهر رمضان، وبين الآيات التي تتحدّث عن إنزاله على مكث أو تدريجياً».

ثُمَّ كتب، مشيراً إلى الكلام الأخير للعلاّمة الطباطبائي﵀، ما يلي: «ولا نستطيع أن نحمل القرآن على معنىً غامض خفي في علم الله، لا من جهة أنّنا نريد أن نفسّر القرآن تفسيراً حسياً مادياً كما يفعل الحسيون، بل من جهة أنّه لا دليل على ذلك فيما حاول بعض المفسّرين أن يقيم الدليل عليه، ممّا لا مجال للخوض في النقاش فيه؛ لأنّنا لا نجد فيه كبير فائدة ... وعلى ضوء ذلك، فإنّ هذا الظهور القرآني البيّن يجعلنا لا نثق بالروايات التي توقّت البعثة في رجب ولذلك فمن الممكن أن يكون المراد من الإنزال هو أوّل الإنزال، والظاهر أنّ هذا المقدار كاف من الجانب التفسيري من القضية»[1].

---

(١) من وحي القرآن ٤: ٢٢. كما أشرنا في بداية البحث أنّ مشكلة البحث تكمن في أنّ ضرورة تاريخ الإسلام وكيفية نزول الآيات الإلهية تقتضي أن تكون قد نزلت بمواكبة دعوة الرسول ﷺ.

نظريات أخر في الإنزال والتنزيل

بعد أن شرح المفسّر الجليل الشيخ حسن المصطفوي المعنى اللغوي لكلمة (النزول) في ضوء ما ورد في القواميس الغوية، وعلى أساس أُسلوبه في بحث معاني الكلمات، بَيّنَ المعنى الأساسي لهذه الكلمة، وعرض الاختلاف بين كلمتي (الإنزال) و(التنزيل) في ضوء الآيات التي استخدمت فيها هذه الكلمات، وأدرج مسرداً بتلك الآيات، وكتب ما يلي: الإنزال: الهبوط الذي يلاحظ فيه جهة صدور الفعل من الفاعل: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ﴾، ﴿وَأَنزَلَ جُنُوداً لَّمْ تَرَوْهَا﴾...

وأما التنزيل: فهو الهبوط الذي يلاحظ فيه جهة الوقوع، فيكون النظر إلى الفعل من جهة الوقوع وتعلّقه بالمفعول والمتعلّق، كما في: ﴿نَزَّلَ الكِتَابَ بِالحَقِّ﴾، و﴿نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾.

ولو كان هذا الاختلاف يصدق على كلّ الحالات، فهو دقيق ومقبول، ولكن الأمر ليس كذلك، ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦)، ﴿وَلَئِن سَالْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾

غير أنّ ظاهر بعض الآيات، مثل الآية: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ}، يوحي بأنّ القرآن نزل جملة واحدة في ليلة القدر. وهذه المشكلة دفعت قسماً من المفسرين إلى الانسياق نحو القول بوجود فارق بين كلمتي (الإنزال) و (التنـزيل). والروايات التي أُشير إليها في كلام العلاّمة محمّد حسين فضل الله، وعلقت في ذهن وعلى ألسنة المفسرين، اعتبرت أقوالاً ظنيّة تظهر أنّ نزول سورة العلق أو أوائل آيات البعثة (كسورة المدّثر كما يرى البعض) كان في ليلة البعثة، واعتبر البعض هذه الآيات (وردت عن طريق الشيعة أو عن طريق أهل السُنّة) (تفسير كوثر ١: ٤٦٦؛ قرآن شناسي ١: ١٠٦ الهامش). هذه الأقوال كلّها لا دليل عليها، ولا توجد رواية واحدة دالة على أنّ هناك آية نزلت في ليلة البعثة أو صادفت معها، عدا قول واحد ورد في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام (بحار الأنوار ١٨: ٢٠٦). وقد بحثنا نزول القرآن جملة واحدة أو نجوماً في مقالة أُخرى. وما أوردناه هنا مجرّد إشارة دعانا إليها بحث موضوع (التنـزيل).

(العنكبوت: ٦٣). وهناك آيات شريفة أُخرى استُخدمت فيها كلمة (نَزَّل) من غير أن تُلاحظ فيها جهة الوقوع والتعلّق بالمفعول.

وذهب بعض العلماء والباحثين في علوم القرآن مذهباً آخر، فقالوا: بأنّ هناك معنىً يُمكن تطبيقه على جميع الآيات من غير استثناء، وهو: إنَّ الوجه الآخر للفارق بين هاتين الكلمتين وهو ما يبدو أكثر وضوحاً هو أنّ الإنزال يدلّ على صيغة التعدّي فقط، ولا يحمل بين ثناياه مفهوم النزول جملة واحدة أو النزول نجوماً، وليس فيه دلالة على الوحدة أو الكثرة ولذلك فهو يتماشى مع الوحدة والكثرة ومع النزول نجوماً أو جملة واحدة، ولكن بالنسبة إلى كلمة التنزيل، فبما أنّها جاءت على صيغة التفعيل فقد لوحظ فيها معنى الكثرة (وليس معنى التدرّج والنزول نجوماً). وقد تأتي هذه الكثرة من ناحية الفعل تارة، مثل: (طوّفت الكعبة) أي طفت الكعبة مراراً، وتأتي تارة أُخرى من ناحية الفاعل كقولهم: (موّتت الآبال) وتأتي تارة ثالثة فيما يخصّ المفعول، مثل: (غَلَّقت الأبواب) أي أغلقت أبواباً كثيرة. بالنسبة لنزول القرآن، يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار الكثرة من حيث تعدّد مراتب النزول (نوع الكثرة في الفعل)؛ لأنّه كما سبقت الإشارة هناك بَون شاسع بين المرتبة الحقيقية للقرآن (مرتبة من علم الله) وبين مرتبة الألفاظ والمفاهيم. وفي ضوء ذلك يصح استخدام كلمة التنزيل لنزول آية أو موضوع، ويصح استخدامها أيضاً لنزول مجموع القرآن حتّى بصفته وحدة اعتبارية أو حقيقية[1].

وهنا ينبغي أن نضيف إلى ذلك ما يلي:

أوّلاً: هذا الاختلاف يقم على القول بوجود بَوْنٍ شاسع بين المرتبة الحقيقية للقرآن (مرتبة من علم الله) ومرتبة الألفاظ والمفاهيم إلى الحدّ الذي يصدق عليها عنوان (الكثرة). وهذا أمر بعيد جدّاً.

---

(١) قرآن شناسي ١: ٤٣.

ثانياً: في الآيات التي استخدمت فيها هذه الصيغة وجاءت كنقل أقوال الآخرين، يجب أن نعلم بأنّهم كانوا يعتقدون أيضاً بوجود هذا الفارق الشاسع بين تلك المرتبة الحقيقية ومرتبة الألفاظ والمفاهيم، بحيث استخدموا تلك الصيغ: ﴿وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان: ٣٢)، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ٣١).

تظهر مثل هذه الموارد الأُخر التي استُخدمت فيها هذه الصيغة (وليس الآيات الشريفة التي لا يُمكن أن تؤخذ فيها الكثرة بنظر الاعتبار)، وكأنّ من جملة معاني صيغة التفعيل، وخاصّة كلمة (التنزيل)، الدلالة على الكثرة، غير أنّ هذا المعنى غير عام ولا شامل، وهذا الاختلاف غير ثابت.

وقفة أخيرة

الآن وبعد أن ذكرنا الآراء المختلفة حول الفارق بين كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) وبيّنا تهافتها، يُمكن القول بأنّ هاتين الكلمتين لا فارق بينهما في الاستخدام القرآني، كما أوضحنا ذلك آنفاً نقلاً عن علماء اللغة. ومن حيث الآيات القرآنية فهذا الفارق لا وجود له أساساً، كما أسلفنا القول، بل يُمكن القول إنّ الآيات تحمل دلالة واضحة على أنّ كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) عبارة عن صيغة متعدية لكلمة النزول، وهما مترادفتان في معناهما تقريباً ويصحّ استخدام كلّ واحدة منهما بدل الأُخرى. فالقرآن الكريم قد يُعبر عن موضوع معيّن بكلمة (الإنزال) تارة، أو بكلمة (التنزيل) تارة أُخرى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ (الأنعام: ٣٧)، ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ (يونس: ٢٠).

كان الإمام سيّد الساجدين وزين العابدين عليه السلام يقرأ دعاءً في ختم القرآن، ويستخدم

فيه كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) بمعنىً واحد: «ووحياً أنزلته على نبيّك محمّد صلواتك عليه وآله تنزيلاً»(١). ولذلك فنحن نرى صواب آراء المفسّرين الذين قالوا في ضوء ما فهموه من الآيات القرآنية الشريفة وبعد التدبّر في معاني الكلمات وكيفية استخدامها، أنّ لكلمتي (الإنزال) و (التنزيل) معنىً واحداً.

في القرآن الكريم في الآية الثانية من سورة آل عمران جاء التعبير عن نزول القرآن بكلمة (نَزَّلَ)، وعَبَّر عن نزول التوراة والإنجيل بكلمة (أنزل)، وهذا ما دفع بعض المفسّرين إلى الظن بأنّ هذا الاختلاف في التعبير يُعزى إلى أنّ القرآن نزل منجّماً، ونزل الكتابان (التوراة والإنجيل) جملة(٢). وقد كتب أبو حيّان الأندلسي الأديب والمفسّر المعروف في القرن الثامن، في نقد هذا الرأي: إنّ التعدية بالتضعيف لا تدلّ على التكثير ولا التنجيم، وقد جاء في القرآن (نَزَل) و (أنزَل) بمعنى واحد.

وكتب الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: «ووقع في الكشّاف هنا وفي مواضع متعدّدة أن قال: (نزَّل) يدلّ على التنجيم، وأن (أنزل) يدل على أنّ الكتابين أُنزلا جملة واحدة. وهذا لا علاقة له بمعنى التقوية المُدَّعى للفعل المضاعف، إلاّ أنّ يعني أنّ (نزَّل) مستعمل في لازم التكثير، وهو التوزيع، وردّه أو حيّان الأندلسي وبيّن وهنه»(٣).

وكتب السيّد عبدالحسين طيّب رحمه الله: «نزَّل وأنزل بمعنىً واحد، والتعبير بكليهما جائز»(٤).

وعلى هذا فالتنزيل يدلّ على نزول آيات الله من موضع رفيع ومن مقامٍ ملكوتي، وهذا لا يختلف عن الإنزال الذي يدلّ على هذا المعنى نفسه، وكما ذكرنا في بداية البحث

---

(١) الصحيفة السجادية، الدعاء الثاني والأربعون.

(٢) البحر المحيط ٣: ١٦.

(٣) التحرير والتنوير ٣: ١٤٨.

(٤) أطيب البيان ٣: ١٠٢.

أنّ هناك موارد متعدّدة في القرآن وردت فيها كلمة (التنزيل) لوصف كتاب الله، وقد اعتبر العلماء خمسة منها اسماً للقرآن أو وصفاً مباشراً له. وأحد هذه الموارد الآية (٤٣) من سورة الحاقّة، حيث قال الله عَزَّ وَجَلَّ بعد القسم بكلّ ما يبصره الناس: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ﴾.

تحمل (الحاقّة) لهجة تهويل وتنبيه وتوعية. وهي تبدأ بأحد أسماء يوم القيامة. وهي رمز وتعبير واضح لتمرد قوم ثمود على الحق وتكذيبهم لنبيّهم والنهاية المهلكة التي انتهوا إليها، وكذلك العذاب الذي أصاب قوم عاد. وجرى وصف كلّ تلك الأهوال بكلمات مثيرة تقرع الأسماع، ثُمَّ تتحدّث أيضاً عن مشهد يوم القيامة وعرض الناس للحساب، واستلام كلّ شخص صحيفة أعماله وما سُجّل عليها في الدنيا ونتيجة ذلك وموقف الإنسان في ذلك اليوم، ثُمَّ جاء القَسَم بالأرض وما عليها أنّ كلّ ما جرى وصفه حق، وما هو بقول شاعر ولا كهانة كاهن، بل هو تنزيل من ربّ العالمين، لعلّ الإنسان يتنبّه ويتذكّر ويصغي إلى تعاليم القرآن وما فيه من رسالة موقظة للضمائر، عساه أن يدرك بكلّ وجوده حقيقة كلام الله وما ينطوي عليه بين سطوره[١].

خلاصة واستنتاج

اتّضح ممّا ذكرناه حتّى الآن أنّ الحالات المتعدّدة لكلمة التنزيل التي وردت في الآيات الشريفة (وهي أربعة عشر مورداً) جاءت كوصف للقرآن الكريم. ونحن من جهة نعتبر كلّ هذه الكلمات وصفاً للقرآن وليست اسماً له، ومن جهة أُخرى لا نرى

---

(١) المواضع الأُخر التي وردت فيها كلمة التنـزيل عدا ما ذكرناه في هذه المقالة. سورة السجدة: الآية ١٢، سورة الزمر: ١؛ سورة غافر: ٢؛ سورة الإسراء: ١٠٦؛ سورة الإنسان: ٢٣، وفي كلّ هذه المواضع جاءت كلمة التنـزيل بمثابة وصف للقرآن الكريم.

أي فارق بين المواضع الخمسة التي وردت فيها هذه الكلمة وبين المواضع الأُخر.
وأخيراً اتّضح أنّ الاستخدام اللغوي والقرآني لكلمة التنزيل لا يختلف عن كلمة الإنزال.

كيفية نزول القرآن الكريم

دراسة قرآنية تاريخية

د. محمد كاظم شاكر[1]

مقدمة

القرآن الكريم هو كلام الله عزّوجلّ الذي أنزله على رسوله محمّدﷺ مدّة ثلاثة وعشرين سنة . وقد تكرر في القرآن القول بأنه منزلٌ من عند الله. واستخدام القرآن لتعابير مثل «نزول» و«تنزيل» إنما هو لأجل التأكيد على كون القرآن وحياً منزلاً من عند الله لئلا يظنَّ أحدٌ أنه من وضع البشر، وانه لسان النبي الأكرمﷺ.

في هذه المقالة يقع البحث في كيفية نزول القرآن من المبدأ القدسي، أي ذات الباري تعالى، إلى محل نزوله، أي قلب النبي الأكرمﷺ، وضمن هذا يقع البحث عن اربع مسائل:

١ـ معنى النزول.

٢ـ مراحل النزول.

---

(١) أستاذ مشارك في جامعة قم.

٣ـ البعثة وزمان نزول القرآن.

٤ـ تعدد النزول.

نتبين بداية معنى النزول للقرآن الكريم، ثمّ نتعرض لتاريخ بدء نزول القرآن وارتباط ذلك بتاريخ بعثة النبي الأكرمﷺ، وأهم الآراء التي تمّ التعرّض لها في هذا المجال، ثمّ نتعرض لمسألة النزول الدفعي والتدريجي للقرآن، وأدلة القائلين بالنزول الدفعي، وفي الختام نبين الحكمة من النزول التدريجي للقرآن.

معنى النزول

تقدمت الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم استخدم مفردة «نزل» ومشتقاتها لبيان كيفية تلقي النبي الأكرمﷺ للوحي الإلهي، وإنما السؤال عن المعنى المراد من نزول القرآن؟

ذكر ابن فارس (ت٣٩٥هـ) في معجم مقاييس اللغة المعنى الحقيقي لمادة «نزل»، فقال: «كلمة تدل على هبوط الشيء ووقوعه»[1]، وعليه فنزول الأمر يدلّ على هبوطه من محل عالٍ إلى محل أسفل؛ وبالتالي فإن حقيقة القرآن الكريم وأصله ـ وهو كلام الله تعالى ـ محفوظ في أم الكتاب عند الله، وهو مكان يتصف بالعلو والرفعة: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤).

إن الحقائق التي يتحدث عنها القرآن تتجاوز اللفظ والمعنى، وقد أراد الله عزّ وجلّ من خلال إنزاله هذه الحقائق، في القرآن فتح باب المعرفة للإنسان ليدرك تلك الحقائق ويتمكن من الوصول: إليها من خلال إطاعة أوامره، وفي الحقيقة يمكن القول: إن المراد من تنزيل القرآن هو «تيسير القرآن»، وهو ما ورد في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧). كما أنه أنزل القرآن بلسان

(١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤١٧ .

البشر ليكون قابلاً للفهم، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان:٥٨).

و ورد في كلام للإمام عليعليه السلام أن الله عزّ وجلّ تجلّى في كتابه[١]، وأنه نور السماوات والأرض[٢]؛ بمعنى أنَّ كلّ ما في السماوات والارض إنما هو تجليات لأسمائه تعالى وصفاته. والقرآن الكريم هو أحد تجليات الأسماء والصفات الالهية، فالقرآن الكريم هو في الحقيقة تنزّلٌ من أسمائه وصفاته. وقد ورد التصريح في القرآن بأن هذا الكتاب تنزيل من الله الرحمن، الرحيم، الحكيم، الحميد، العزيز، العليم، وربّ العالمين[٣].

ولنوضح ذلك بمثال عرفي وبسيط، فلو فرضنا أن مؤسسة تعليمية للأطفال استعانت بمعلِّم ومربي يملك خبرة وتجربة، ليقوم من خلال ما يملكه من خبرة وتجربة في تعليم الأطفال بوضع برنامج تعليمي وتربوي لهذه المؤسسة. فإن كلّ ما سيضعه في هذا البرنامج ـ سواء كان بنحو القصة، الرسم، الشعر، الألعاب ... ـ سوف يكون صادراً من خلال تلك التجربة التي يملكها، وتنزلاً مما يحيط به من علوم، والأطفال يصلون إلى ما رُسم لهم من أهداف عبر اتباعهم لهذا البرنامج الموضوع لهم.

إن القرآن الكريم مُنزلٌ من عند الله الحكيم العليم الحميد، وناشئ من علم الله وحكمته وجماله، وقد أنزل الله تعالى الحقائق التي يرغب في وصول عباده إليها في قرآنه هذا بأسلوب المَثَل، القصة، الأمر والنَّهي و... ليتبعه الناس ويقتدوا به. وقد ورد عن الإمام عليعليه السلام أنه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّ قسمٍ

---

(١) راجع: نهج البلاغة: ١٤٢، الخطبة ١٤٧ .

(٢) النور: ٣٥.

(٣) راجع: فصلت: ٢؛ الجاثية: ٢؛ الاحقاف: ٢؛ فصلت: ٤٢؛ الزمر: ١؛ غافر: ٢؛ الواقعة: ٨٠؛ الحاقة: ٤٣.

منها كاف شافٍ، وهي: أمر؛ وزجر؛ وترغيب؛ وترهيب؛ وجدل؛ ومَثَل؛ وقَصَص»[١].

وممّا تقدم يظهر أنه ليس المراد من النزول القرآني هو النزول المكاني، وقد ظنّ بعضهم أن القرآن حيث أنزل من السماء إلى الأرض فإن المراد هو النزول المكاني[٢].

مراحل نزول القرآن

اعتبر بعض العلماء أن للقرآن مراحل من النزول مستفادة من نفس الآيات، وهي التالية:

١ـ الثبوت في اللوح المحفوظ: ورد في سورة البروج قولـه تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج:٢١ـ٢٢).

ولم يوضح القرآن ما هو المراد من اللوح المحفوظ، ولكن المستفاد من الروايات انه لوح في السماء فيه ما كان وما سيكون، ولا يطلع عليه إلا الملائكة، وإنما سُمي هذا اللوح بالمحفوظ لأنه لا تناله يدُ الشياطين ولا الزيادة ولا النقيصة، وقد كتب الله فيه بالقلم مصير كلّ شيء[٣]. وطبقاً لما تفيده هذه الآية فإن حقائق القرآن ومعارفه مدونة في هذا اللوح، وتنزلت منه إلى العوالم اللاحقة. وورد في آية أُخرى أن حقيقة القرآن نزلت من أم الكتاب: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف:٢ـ٤).

ويرى المفسرون أن اللوح المحفوظ هو أم الكتاب[٤]. ويحتمل أن يكون المراد من

(١) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٥٩.

(٢) محمّد هادي معرفة، تاريخ القرآن: ٤٠. (نقلاً عن: الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ٨٥).

(٣) راجع: عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٥٤٨؛ محمّد محمدي ري شهري، ميزان الحكمة ٤: ٣٣٢٩؛ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٢٨ ـ ١٢٧.

(٤) راجع: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٦٧.

«الكتاب المكنون» في سورة الواقعة هو أم الكتاب، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة:٧٧ـ٨٠).

٢ـ النزول إلى عالم الملائكة: وصف القرآن الكريم نفسه في سورة عبس بقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس: ١١ ـ ١٦).

يرى غالب المفسرين أن المراد من السفرة في هذه الآية هم الملائكة[١]. ولعل المراد من الروايات التي وردت بأن القرآن نزل إلى السماء في ليلة القدر هو نزوله إلى عالم الملائكة.

٣ـ النزول على قلب النبي الأكرم: أخبرنا القرآن بأن جبرائيل، وهو من الملائكة العظام، قد نزل بالقرآن على قلب النبي[٢]. وقد وصفه الله تعالى في الآية بـ «الروح الأمين»، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء:١٩٢ـ١٩٥).

البعثة وزمان نزول القرآن

زمان نزول القرآن ـ وطبق ما أفادته الآيات القرآنية ـ هو ليلة القدر من شهر رمضان[٣]. والمشهور أن الآيات الأولى من القرآن الكريم نزلت عند بعثة النبي الأكرمﷺ، كما أن المشهور عند الشيعة أن المبعث النبوي وقع في شهر رجب. ومن ملاحظة هذه الأمرين نشأ السؤال: كيف ينسجم نزول القرآن في شهر رمضان مع أن

---

(١) راجع : الطبرسي، المصدر السابق ١٠ : ٢٦٧؛ الطباطبائي، المصدر السابق ٣: ١٩٢؛ الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١٠ : ٢٧١؛ محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٥: ٢٨٥ .

(٢) البقرة : ٩٧.

(٣) القدر: ١؛ الدخان: ٣؛ البقرة: ١٨٥.

بعثة النبيﷺ المقارنة لنزول القرآن كانت في شهر رجب؟

وقد تعددت الآراء في بيان وجهٍ يتم به التوفيق بين بعثة النبيﷺ وبين نزول القرآن في ليلة القدر، وسوف نتعرض هنا لهذه الآراء والنظريات.

النظرية الأولى: الالتزام بتعدد النزول ونزوله مرتين

والمراد من نزوله مرتين وعلى نوعين نزوله دفعة مرة وتدريجاً أخرى. والنزول التدريجي للقرآن هو بمعنى نزوله طيلة مدة الدعوة النبوية لرسول اللهﷺ وفي أوقات مختلفة.

وهذا النزول هو من الأمور المسلّمة؛ لتصريح القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢)، ولكن هل نزل القرآن بنحو آخر غير هذا النزول التدريجي أو لا؟

تبتني هذه النظرية على القول بأن القرآن، وإن نزل نزولاً تدريجياً من زمان بعثة النبيﷺ، ولكنه نزل قبل ذلك النزول التدريجي دفعة واحدة، وهذه النظرية اتخذت صوراً متعددة، هي:

١ـ إن القرآن الكريم نزل بأجمعه دفعة واحدة ليلة القدر إلى البيت المعمور، ثمّ أنزل تدريجاً على النبيﷺ.

٢ـ إن القرآن الكريم نزل بأجمعه دفعة واحدة ليلة القدر على قلب النبيﷺ، ثمّ أنزل طيلة مدة الدعوة، والتي استمرت لثلاث وعشرين سنة، بنحو تدريجي على شكل آيات وسور.

ورد في الروايات ـ الواردة بأغلبها عن طريق أهل السنة ـ أن القرآن نزل دفعة واحدة ليلة القدر إلى البيت المعمور، ومن ثمّ أوحى الله به إلى النبيﷺ تدريجاً. وقد نُقل مضمون هذا الحديث في الكتب الروائية لأهل السنة عن الصحابة والتابعين بكثرة

ووفرة، الأمر الذي دفع السيوطي ـ بعد استعراضه لبعض هذه الروايات ـ للقول بأن جميع أسانيد هذه الروايات صحيح[(١)].

و ورد في هذه الروايات أن المراد من البيت المعمور مكان في السماء. كما ورد التعبير عنه في بعض هذه الروايات ببيت العزّة، السماء الدنيا أو السماء الرابعة.

وعن طريق الشيعة وردت رواية عن الامام الصادقعليه السلام تقول: إنّ نزول القرآن في شهر رمضان جملة واحدة إلى البيت المعمور، ثمّ في طول عشرين سنة الي النبيصلى الله عليه وآله.

وورد أيضاً في بعض الروايات أن القرآن نزل بأجمعه على قلب النبيصلى الله عليه وآله في ليلة القدر، ولكنه لم يكن مأموراً بإبلاغ ذلك للناس.

وقد تبنى بعض المفسرين المعاصرين هذه النظرية، وأورد بعض الأدلة اللغويّة والقرآنية التي تؤيد ذلك[(٢)].

هذه النظرية ـ سواءٌ كانت صحيحة أو خاطئة ـ تقدّم لنا توجيهاً آخر لكون نزول القرآن في شهر رمضان وكون بعثة النبيصلى الله عليه وآله في شهر آخر، وسوف نتعرض لنظرية تعدّد النزول بنحو مفصّل.

النظرية الثانية: القول بانفصال زمان نزول القرآن عن زمان البعثة

ذهب جماعة، من جملتهم: محمد بن إسحاق، الشعبي، الزمخشري، الشيخ المفيد، وابن شهرآشوب، إلى أن المراد من نزول القرآن في ليلة القدر هو نزول الآيات الأولى من سورة العلق. وحيث ثبت أن البعثة كانت في شهر رجب أو في شهر ربيع الأوّل فلابد من الالتزام بأن بعثة الرسولصلى الله عليه وآله لم تقترن مع نزول الآيات الأولى من سورة

---

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١١٤، النوع السادس.

(٢) راجع: محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧ و ١٨.

العلق.

يذكر السيوطي بعد نقله لهذا القول: «لكن يشكل على هذا ما اشتهر من أنهﷺ بُعث في شهر ربيع».

وأجاب السيوطي عن ذلك بما ذكره أنه نبئ أولاً بالرؤيا في شهر مولده، ثمّ كانت مدتها ستة اشهر، ثمّ أوحي إليه في اليقظة[١].

وللشيخ محمّد هادي معرفة، وهو من العلماء المعاصرين، نظرية جديدة حول تاريخ بدء نزول القرآن، فهو يرى في نظريته هذه أن نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً كانت بدايته بعد ثلاث سنوات من بعثة النبي الأكرمﷺ[٢]. وذكر الشيخ معرفة أن يوم بعثة الرسولﷺ هو في السابع والعشرين من رجب، وأما نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً فقد كان في ليلة القدر من شهر رمضان بعد المبعث[٣]. نعم أقرّ هذا المحقق بأن سورة العلق نزلت مقارنة لبعثة النبيﷺ، ولكنه ذهب إلى أنها لم تنزل بعنوان كونها جزءاً من الكتاب السماوي المسمّى بالقرآن[٤].

إن أساس هذه النظرية، أي القول بانفصال زمان البعثة عن زمان نزول القرآن، يتلائم مع الروايات الواردة بأن بعثة رسول اللهﷺ كانت في شهر رجب أو ربيع الأول؛ لأن هذه الروايات لا تؤكد على نزول القرآن عند بعثة النبيﷺ، بل غاية ما تبيّنه هذه الروايات هو أنّ بعثة النبي محمّدﷺ كان في ذلك اليوم، وأنه منذ ذلك اليوم أصبح نبياً مرسلاً، وبعبارة أخرى: إنّ النبوة أُنزلت عليه في ذلك اليوم[٥]. بل ورد

---

(١) السيوطي، المصدر السابق: ١١٧.

(٢) راجع: محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ١: ٨١.

(٣) راجع: المصدر نفسه ١: ٧٦ـ٧٨.

(٤) المصدر نفسه ٩٥ ـ ٩٦.

(٥) راجع: المجلسي، المصدر السابق ١٨: ١٨٩ و ٢٠٤؛ ٩٤: ٥١، ٣٥ و ٣٧.

التصريح في بعض الروايات بأن النبي محمّدﷺ بعث نبياً في سنّ الأربعين، ولم يكن القرآن قد نزل عليه بعد، وبعد مدّة من نبوته ابتدأ نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً[١].

جدير بالذكر أنّ العلاّمة محمد حسين الطباطبائي يقول بأنّ النبوّة قد ثبتت للنبيﷺ قبل نزول القرآن عليه. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْداً إِذَا صَلَّى**﴾ يقول: وسياق الآيات ـ على تقدير كون السورة أول ما نزل من القرآن، ونزولها دفعة واحدة ـ يدل على صلاة النبيﷺ قبل نزول القرآن، وفيه دلالة على نبوته قبل رسالته بالقرآن[٢]. ويقول في موضع آخر: «فقد دلت السورة ـ العلق ـ على أن النبي ص كان يصلي قبل نزول أول سورة من القرآن، وقد كان على الهدى، وربما أمر بالتقوى، وهذا هو النبوة، ولم يسم أمره ذلك إنذاراً، فكانﷺ نبياً، وكان يصلي، ولما ينزل عليه قرآن ولا نزلت بعد عليه سورة الحمد، ولما يؤمر بالتبليغ، وأما سورة الحمد فإنها نزلت بعد ذلك بزمان[٣]».

النظرية الثالثة: اتحاد زمان البعثة مع زمان نزول القرآن

لما كانت مسألة بعثة النبي الأكرمﷺ ممّا وقع فيه الاختلاف بين القول بأنه كان في رجب، أو شهر ربيع الأول، أو شهر رمضان، وقد تعددت الروايات بذلك، فإن من الممكن أن يقال أن بعثة النبيﷺ كانت في شهر رمضان، وقد اقترنت بذلك مع نزول القرآن الكريم.

---

(١) نعمة الله صالحي نجف آبادي، «نظريه‌اى درباره كيفيت نزول قرآن»، كيهان أنديشه ، العدد ٣٢.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٢٥.

(٣) نفس المصدر ٢: ٢١.

وقد صرّحت بعض الروايات التي تضمنت الدلالة على أن البعثة كانت في شهر رمضان بأن الآيات الأولى من سورة العلق نزلت في شهر رمضان، كما في رواية وهب بن كيسان (ت١٢٧هـ)، قال عبيد بن عمير بن قتادة الليثي (ت قبل سنة ٧٣هـ): ذلك في شهر رمضان من السنة التي بعثه فيها، فجاءه جبرائيل عليه السلام بأمر الله تعالى ...، فقال: اقرأ»[١].

وعن الفضل بن شاذان (ت٢٦٠هـ) أنه قال: «سمعت من الإمام الرضا عليه السلام قال: شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل الله تعالى فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وفيه نُبّئ محمّد صلى الله عليه وآله، وفيه ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر»[٢].

إن القرائن المتوافرة تدعم هذه النظرية الثالثة؛ وذلك لأن الروايات التي وردت بنزول الآيات الأولى من سورة العلق تُحدد مكان نزولها وأنه كان غار حراء. وكذلك ورد التصريح في أكثر من رواية أن زمان نزول الآيات الأولي من القرآن كان في شهر رمضان[٣]. مضافاً إلى أن الظاهر أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يذهب في كلّ سنة إلى غار حراء للعبادة في شهر رمضان، وكان صلى الله عليه وآله يعمد إلى الاعتكاف في كلّ سنة في العشرة الأولى أو الوسطى أو الأخيرة من شهر رمضان في المسجد، كما ورد في بعض الروايات أن عبد المطلب ـ جدّ النبي صلى الله عليه وآله ـ تحنّث لأول مرة في غار حراء في شهر رمضان[٤].

---

(١) محمّد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم و الملوك ١: ٥٣٢.

(٢) عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ١٦٤.

(٣) نعمة الله صالحي نجف آبادي، المصدر السابق: ٧٨.

(٤) مفردة تحنُّث هي من مادة (حنث) بمعنى الذنب و الجرح، و كلمة تحنُّث هي كالتأثم بمعنى الابتعاد عن الذنب، و تستخدم أيضاً بمعنى التعبد. و قد ورد في الحديث: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأتي غار حراء فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد». و كذلك قيل: إنها بمعنى الابتعاد عن الأصنام و ترك عبادتها. و كانت العرب في الجاهلية تطلق على من يبتعد عن عاداتهم و تقاليدهم و

ويظهر مما تقدّم أن النظرية الثانية والثالثة أقوى من الأولى.

تعدّد النزول القرآني، أدلّة وملاحظات

لا شكّ في أن آيات القرآن وسوره نزلت بنحو تدريجي طوال فترة الدعوة النبوية، كما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ (الإسراء: ١٠٦). ويرى بعض المحققين أن القرآن نزل مرة دفعة مضافاً إلى نزوله التدريجي.

وبملاحظة ما ذكره القائلون بنزول القرآن دفعة واحدة فإن ما يمكن افتراضه في ذلك هو أحد فرضين:

١ـ نزول حقيقة القرآن بغير لفظ، قبل تقسيمه إلى آيات وسور.

٢ـ نزول القرآن الموجود دفعة واحدة على مكان واحد.

وكما تقدم أيضاً فإن في تحديد محل نزول القرآن دفعة رأيان:

١ـ النزول إلى البيت المعمور.

٢ـ النزول على قلب النبي الأكرمﷺ.

وأما الأدلة التي ذكروها لإثبات النزول الدفعي فإنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: اللغوية؛ القرآنية؛ والروائية.

١. الدليل اللغوي: اختلاف الإنزال عن التنزيل، قراءة ونقد

ورد استخدام مفردة «النزول» في القرآن باشتقاقات مختلفة الصيغ: الثلاثية المجردة، وبابي الإفعال والتفعيل من مادة «نزل»[1]. ومن أدلة القائلين بالنزول الدفعي الاستناد

يتضرّع لعبادة الله انه ممّن يتحنّث. (راجع: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٠٩ ـ ١٠٨؛ محمود راميار، تاريخ القرآن: ٣٧.

(١) راجع كمثال على ذلك: الاسراء: ٨٢ و ١٠٥؛ طه: ٢.

إلى الفارق اللغوي بين الإنزال والتنزيل، فالأول بمعنى الدفعي، والثاني بمعنى التدريجي. وقد ورد التعبير في القرآن الكريم عن نزول القرآن الكريم في ليلة القدر بصيغة الإنزال، فتدل هذه الآية على أن القرآن الكريم نزل دفعة واحدة في ليلة القدر على النبي، ثمّ أوحي به بعد ذلك بالتدريج عليه (صلّى الله عليه وآله)[1]. ولما استندوا في البحث عن نزول القرآن إلى القول باختلاف الإنزال عن التنزيل كان من المناسب التعرّض لكلمات أهل اللغة في ذلك.

ذكر الفيروز آبادي (٧٢٩ ـ ٨١٧ هـ) في القاموس المحيط: «نزّله» و«أنزله» و«استنزله» بمعنى واحد، وأما «تنزّل» فهي تستعمل في النزول التدريجي[2].

وذكر ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١ هـ) في لسان العرب: «و (تنزّله) و(أنزله) و(نزّله) بمعنى واحد، قال، سيبويه: وكان أبو عمرو يفرّق بين نزلت وأنزلت ولم يذكر وجه الفرق، قال أبو الحسن: (لا فرق عندي بين نَزّلَت وأنزَلَت إلا صيغة التكثير في نزّلت»[3].

وفي المقابل صرّح بعضهم بوجود فارقٍ بين الإنزال والتنزيل، وفي ذلك كتب نور الدين بن نعمة الله الجزائري في فروق اللغات: «قال بعض المفسرين الإنزال دفعي والتنزيل للتدريج»[4]. من هؤلاء المفسرين الرازي حيث قال في مفاتيح الغيب: «إن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج، والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة»[5].

---

(١) راجع: محمّد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ٢: ١٧ ـ ١٨؛ ٢٠: ٤٦٩.

(٢) محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط ٤: ٧٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٦٨٦.

(٤) نور الدين بن نعمة الله الجزائري، فروق اللغات: ٥٧.

(٥) التفسير الكبير ٥: ٢٥٤.

وورد في معجم متن اللغة ما هو قريب من هذا، وأن الإنزال دفعي والتنزيل بمعنى الترتيب والتقريب إلى الفهم بنحو التفصيل[١].

وللراغب الأصفهاني، اللغوي القرآني المعروف، رأيٌ آخر، حيث يقول: «والفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة أن التنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرّقاً ومرة بعد أخرى، والإنزال عام (أي يصح إطلاقه على النزول الدفعي والنزول التدريجي)»[٢].

وقد تبيّن في ما ذكرنا أن كلمات اللغويين لا تدعم القول بوجود فارق لغوي بين الإنزال والتنزيل، وإنما ورد ذلك في بعض كتب أهل اللغة، واستُند في ذلك إلى قول بعض المفسرين، فيما أشارت بعض المصادر اللغوية المعتبرة والأساسية إلى عدم اختلاف معنى الإنزال عن معنى التنزيل.

مضافاً إلى أن تتبع موارد استعمال مفردة (الإنزال) في القرآن الكريم يشهد على عدم وجود مثل هذا الفارق بين الصيغتين. ومثال ذلك: ماء المطر، فإنه أمر تدريجي، أي إنّه ينزل من السماء تدريجاً، وقد ورد التعبير عنه في القرآن الكريم تارة بلفظ الإنزال وأخرى بلفظ التنزيل: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء﴾ (البقرة:٢٢)، ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء مُّبَارَكاً﴾ (ق:٩).

مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم يستعمل كلا اللفظين التنزيل والإنزال في الآية الواحدة وفي موضوع واحد: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلَى لَهُم﴾ (محمد: ٢٠).

---

(١) أحمد رضا، معجم متن اللغة ٥: ٤٤١.

(٢) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٤٨٩.

٢. الأدلة القرآنية، مطالعة تحليلية

استدل القائلون بالنزول الدفعي بأكثر من آية من القرآن الكريم، ومنها:

١ ـ ما دل على اختصاص نزول القرآن بشهر رمضان، حيث ورد في القرآن الكريم أنه نزل في شهر رمضان، أو أنه نزل في ليلة مباركة، أي ليلة القدر، مع علمنا جميعاً بأن النزول التدريجي للقرآن الكريم لا يختص بليلة القدر وبشهر رمضان، بل لا شك في نزول آياتٍ منه في شهورٍ أخرى. والنتيجة التي يصل إليها أصحاب هذا القول هي أن هذه الآيات المذكورة تدلّ على نزولٍ آخر للقرآن الكريم. نعم الفرض الذي يتبناه المستدلّون بهذا هو أن المراد من القرآن هو مجموع آياته.

وفي الجواب عن هذا الاستدلال نقول: إن المعروف بين المسلمين الآن هو أن كلمة القرآن متى أطلقت فإن المراد منها ينصرف إلى الكتاب السماوي الذي يحوي ١١٤ سورة، ولكن كلمة القرآن في استخدامها الأولي لم تكن كذلك، بل القرآن هو الكلام الإلهي الذي أنزله الله عزّ وجلّ على نبيّه محمّدﷺ تدريجاً، وتحدّى القوم به، فيصدق على السورة الواحدة أنها قرآن، كما يصدق على الآية الواحدة أنها قرآن، كما يصدق على جزء من الآية أنها قرآن[1]، بل يمكن القول أنه لا توجد آية في القرآن استخدم فيها لفظ القرآن في مجموع ما نسميه اليوم القرآن؛ لأنه إلى زمان هذه الآية المذكورة لم يكن القرآن قد أُنزل بتمامه. ونتيجة ذلك هو أن الآيات التي تحدثت عن نزول القرآن في ليلة القدر وفي شهر رمضان يمكن أن ترجع إلى حكاية بدء نزول القرآن الكريم؛ وذلك لأن بعض القرآن هو قرآنٌ أيضاً.

قال السيد المرتضى في الأمالي: «والجواب الصحيح أن قوله تعالى ﴿الْقُرْآنَ﴾ في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق، وإنما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق فكأنه

---

(١) راجع: مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ١: ٢٦١.

قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ﴾ هذا الجنس من الكلام، فأي شيء نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر، وليس لأحد أن يقول: إن الألف واللام ههنا لا يكونان إلا للعموم والاستغراق؛ لأنا لو سلمنا أن الألف واللام صيغة العموم والصورة المعينة لاستغراق الجنس لم يجب أن يكون ههنا بهذا الصفة؛ لأن هذه اللفظة قد تستعمل في مواضع كثيرة من الكلام، ولا يراد بها أكثر من الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم حتى يكون حمل كلام المتكلم بها على خصوص أو عموم كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده، ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم، ويشرب الخمر، وضرب الأمير اليوم اللصوص، وخاطب الجند، لم يفهم من كلامه إلا محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم، حتى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها لكان جوابه، إنني لم أرد عموماً ولا خصوصاً، وإنما أريد أنه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب، فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي»[١].

وذكر بعض المعاصرين مثالاً جيداً لهذا الأمر، لا يخلو بيانه من فائدة، فقال: لو أن شخصاً كان يعمل على إحداث قناة ماء فعندما يجري الماء في القناة يقول: «جرى الماء في القناة يوم الجمعة»، فهل يعني كلامه هذا ان كلّ الماء قد جرى يوم الجمعة؟ لا شك في أن الجواب هو بالنفي، بل معنى كلامه هذا أن يوم الجمعة هو اليوم الذي بدأ الماء فيه بالجريان في القناة، ولكن لأن جريان الماء في القناة هو أمر تدريجي، ولا يمكن للماء الذي سوف يجري في القناة لسنوات طوال أن يجري فيها يوم الجمعة، وهذا بنفسه يشكّل قرينة على أن المراد من قول القائل: «جرى الماء في القناة يوم الجمعة» هو أن بداية جريان الماء في القناة كان يوم الجمعة، وليس هذا التعبير من المجاز، كما لا يلزم تقدير

---

(١) السيد المرتضى، الأمالي ٤: ١٦١ ــ ١٦٢.

كلمة بعض؛ لأن الماء الذي جرى في القناة يوم الجمعة يطلق عليه أنه ماء القناة إطلاقاً حقيقياً، لا مجازياً وهذا الأمر يصدق في جميع الأمور التدريجية[١].

٢ـ ما دلّ على علم النبيﷺ بجميع ما في القرآن، كقوله تعالى: **﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾** (القيامة:١٦) وقوله تعالى: **﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾** (طه: ١١٤)، يدّل ذلك على أن النبي الأكرمﷺ كان يلهج بذكر آيات القرآن قبل جبرائيل وهذا لا يتم إلا إذا كان عالماً بآيات القرآن قبل نزولها تدريجاً، ومعنى أن مجموع القرآن قد أوحي إليه قبل النزول التدريجي. والملاحظ على هذا الاستدلال أن من استدلّ بهذا من القائلين بالنزول الدفعي لا يتبنى النزول الدفعي لحقيقة القرآن على النبيﷺ فقط، بل يعتقد بأن النبيﷺ كان محيطاً بجميع ألفاظ الآيات وسور القرآن. ولابد من التنبيه إلى أن مضمون هذا الاستدلال قد ورد في بعض الروايات أيضاً[٢]. وقد صرّح صاحب تفسير الميزان في تفسره بأن النبيﷺ لو لم يكن محيطاً بالقرآن قبل نزول آياته تدريجاً لم يكن أي معنى للعجلة بقراءة القرآن كما ورد في سورة طه والقيامة[٣].

والجواب على هذا الاستدلال أنه لا ملازمة بين النهي عن العجلة في قراءة آيات القرآن الكريم وبين كون النبيﷺ محيطاً بآيات القرآن قبل نزولها تدريجاً، بل التفسير الراجح لهذه الآيات عند غالب المفسرين ومنهم المرحوم الطبرسي ـ صاحب مجمع البيان ـ أن النبيﷺ وخوفاً من ينسى بعض آيات القرآن كان يقوم بتكرار الآيات التي يتلقّاها من جبرائيل أثناء تلقيه للآيات. وهذا التفسير هو الذي ينسجم مع آيات

---

(١) نعمت الله صالحي نجف آبادي، المصدر السابق: ٧٤ ــ ٧٥.

(٢) راجع: المجلسي، المصدر السابق ٨٩: ٣٨؛ ٥٣: ١.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ١٤: ٢٣١، ذيل الآية ١١٤ من سورة طه .

القرآن الكريم، ففي سورة القيامة ورد بعد قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦)، قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة:١٧)، وقد فُسّر الجمع بمعنى «الحفظ» كما عن المفسرين وورد في الآية ٦ من سورة الأعلى قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَى﴾، وهو وعد إلهي للنبيﷺ بإقرائه القرآن حتّى لا يظن أنه سينسى آيات القرآن الكريم ولتطمينه إلى ذلك، ومعنى الآية أننا سنجعلك تقرأ آيات القرآن بلسانك فلا تنسى.

كذلك تدلنا الآية ٣٢ من سورة الفرقان على عدم النزول الدفعي للقرآن على النبيﷺ، حيث قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾.

وكلمة كذلك في هذه الآية تؤيد القول بأن القرآن الكريم قد نزل تدريجاً على النبي الأكرمﷺ.

٢ ـ الأدلة الروائية على تعدد نزول القرآن، تفكيك وردّ

وردت روايات من طرق العامة والخاصة تدل على تعدد نزول القرآن، وأنه نزل إلى البيت المعمور أولاً، ثم أنزل من البيت المعمور تدريجاً في خلال عشرين أو نيف وعشرين سنة.

وأمّا ما ورد في كتب العامّة فكلّها عن ابن عبّاس، ومنها:

أخرج الحاكم في المستدرك: (حدثنا) علي بن عيسى ثنا إبراهيم بن أبي طالب ثنا محمد بن المثنى ثنا عبد الأعلى بن عبد الأعلى ثنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل الله القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، فكان الله إذا أراد أن يوحي منه شيئاً أوحاه، أو أن يحدث منه في الأرض شيئاً أحدثه. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(حدثنا) أبو بكر بن إسحاق الفقيه أخبرنا موسى بن إسحاق القاضي ثنا أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة ثنا جرير عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وكان بموقع النجوم، وكان الله ينزله على رسول الله ﷺ بعضه في أثر بعض، قال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه.

(حدثنا) أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن إسحاق الصغاني ثنا يزيد بن هارون أخبرنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك بعشرين سنة ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾، ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(أخبرنا) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار ثنا أبو طاهر الزبيري ثنا محمد بن عبد الله الأصبهاني ثنا الحسن بن حفص ثنا سفيان عن الأعمش عن حسان بن حريث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: فصل القرآن من الذكر، فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا، فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي ﷺ ويرتله ترتيلاً. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[1].

(أخبرني) أبو بكر محمد بن المؤمل ثنا الفضل بن محمد الشعراني ثنا عمرو بن عون الواسطي ثنا هشيم أنبأ حصين بن عبد الرحمن عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم فرق في السنين، قال وتلا هذه الآية: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ قال: نزل متفرقاً.

---

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٢٢٢ ــ ٢٢٣.

هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[١].

أخرج البيهقي في السنن الكبرى: حدثنا أبو عبد الله الحافظ إملاءً ثنا أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري ثنا محمد بن عبد السلام ثنا إسحاق بن إبراهيم أنبأ جرير عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، قال: أنزل القرآن في ليلة القدر جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بموقع النجوم، وكان الله عز وجل ينزله على رسوله ﷺ بعضه في أثر بعض، فقال الله عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢)[٢].

قال ابن حجر في فتح الباري: أخرجه النسائي وأبو عبيد والحاكم من وجه آخر عن ابن عباس، قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة، وقرأ ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ الآية، وفي رواية للحاكم والبيهقي في الدلائل فرق في السنين، وفى أخرى صحيحة لابن أبي شيبة والحاكم أيضاً وضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل ينزل على النبي ﷺ، وإسناده صحيح، ووقع في المنهاج الحليمي أن جبريل كان ينزل منه من اللوح المحفوظ في ليلة القدر إلى السماء الدنيا قدر ما ينزل به على النبي ﷺ في تلك السنة إلى ليلة القدر التي تليها إلى أن أنزله كله في عشرين ليلة من عشرين سنة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وهذا أورده ابن الأنباري من طريق ضعيفة ومنقطعة أيضاً، وما تقدم من أنه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم أنزل بعد ذلك مفرقاً، هو الصحيح المعتمد، وحكى الماوردي في تفسير ليلة القدر أنه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة،

---

(١) نفس المصدر ٢: ٤٧٧.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٣٠٦.

وأن الحفظة نجمته على جبريل في عشرين ليلة، وأن جبريل نجمه على النبيّ صلى الله عليه وآله في عشرين سنة، وهذا أيضاً غريب[١].

وأمّا من طريق الخاصّة فقد ورد في رواية عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وإنما أُنزل في عشرين سنة بين أوّله وآخره؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثمّ نزل في طول عشرين سنة[٢].

مضمون هذه الرواية وقد نُقل بألفاظ وطرق أخر[٣]، وقد أورد الشيخ الصدوق مضمون هذا الحديث في كتاب الاعتقادات بعنوان كونه عقيدة الشيعة[٤].

ولكن الشيخ المفيد رفض هذا الرأي، معتبراً أن هذا الحديث مما لا يمكن الاستناد إليه، فقال: الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً بحال يدل على خلاف ما تضمنه الحديث؛ وذلك أنه قد تضمن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه، وذلك لا يكون على الحقيقة إلا بحدوثه عند السبب، ألا ترى إلى قوله تعالى:﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾،وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاء الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾، وهذا خبر عن ماض، ولا يجوز أن يتقدم مخبره، فيكون حينئذ جزاءً عن ماض، وهو لم يقع، بل هو في المستقبل، وأمثال ذلك في القرآن كثيرة، وقد جاء

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ٩: ٣.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٦٢٨ ح٦؛ الصدوق، الأمالي: ١١٩، المجلس ١٥، ح٥.

(٣) راجع: الصدوق، الأمالي: ١٩؛ فضائل الأشهر الثلاثة: ٨٧؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٣١٦؛ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ١: ٨٠؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٦٦.

(٤) راجع: الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: ٨٢ ـ ٨٣.

الخبر بذكر الظهار وسببه، وأنها لما جادلت النبي صلى الله عليه وآله في ذكر الظهار أنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾، وهذه قصة كانت بالمدينة فكيف ينزل الله تعالى الوحي بها بمكة قبل الهجرة، فيخبر بها أنها قد كانت ولم تكن! ولو تتبعنا قصص القرآن لجاء مما ذكرناه كثير لا يتسع به المقال، وفي ما ذكرناه منه كفاية لذوي الألباب. وما أشبه ما جاء به الحديث بمذهب المشبهة الذين زعموا أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً بالقرآن، ومخبراً عما يكون بلفظ كان، وقد رد عليهم أهل التوحيد بنحو ما ذكرناه. وقد يجوز في الخبر الوارد في نزول القرآن جملة في ليلة القدر، بأن المراد أنه نزل جملة منه في ليلة القدر ثم تلاه ما نزل منه إلى وفاة النبي صلى الله عليه وآله فأما أن يكون نزل بأسره وجميعه في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والمتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافهم في الآراء[1].

و يرى بعض الباحثين المعاصرين أن هذا الحديث ورد في كتب الشيعة عن طريق أهل السنة، واحتمال كون الحديث موضوعاً على لسان الإمام الصادق عليه السلام من الاحتمالات القوية[2].

لا يُوجد في الروايات ما يدلّ على النزول الدفعي للقرآن الكريم في ليلة القدر على قلب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلا رواية واحدة، وهي رواية المفضل بن عمر عن الإمام الصادق عليه السلام قال: يا مفضل إن القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة، والله يقول : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال : ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْراً مِّنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ (الدخان: ٣ـ٥)،

---

(١) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) نعمة الله صالحي نجف آبادي، مقالة «نظريه‌اى درباره كيفيت نزول قرآن»، كيهان أنديشه، العدد ٣٢، ص ٩٦ـ٧١.

وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (الفرقان: ٣٢)، قال المفضل: يا مولاي، فهذا تنزيله الذي ذكره الله في كتابه، وكيف ظهر الوحي في ثلاث وعشرين سنة؟ قال: نعم يا مفضل، أعطاه الله القرآن في شهر رمضان، وكان لا يبلغه إلا في وقت استحقاق الخطاب، ولا يؤديه إلا في وقت أمر ونهي، فهبط جبرئيل عليه السلام بالوحي فبلغ ما يؤمر به، وقوله: ﴿ئبر ئى ئي ئذ ى ى﴾ (القيامة: ١٦)، فقال المفضل: أشهد أنكم من علم الله علمتم، وبقدرته قدرتم، وبحكمه نطقتم، وبأمره تعملون[1].

و هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأن في سندها محمّد بن نصير النميري، وهو كذّاب من الغلاة[2]. وكذلك وقع في سند الرواية عمر بن فرات البغدادي، وهو أيضاً من الغلاة[3]، مضافاً إلى كون محمّد بن المفضل مجهولاً[4].

فتلخص أن لا شيء يدل على نزول القرآن جملة واحدة على النبي، وعلمه صلى الله عليه وآله بالقرآن قبل نزوله عليه نجوماً في المناسبات المختلفة.

الحكمة من النزول التدريجي

يظهر من مراجعة الآيات ٣٢ و٣٣ من سورة الفرقان، والآية ١٠٦ من سورة الإسراء، أن هناك ثلاث حِكَم لنزول القرآن تدريجاً : الإمداد الروحي للنبي صلى الله عليه وآله؛ التدريج في بيان الأحكام الالهية؛ الإجابة عن الأسئلة في موطنها.

---

(١) بحار الانوار ٨٩: ٣٨.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٥١: ٣٦٧ـ٣٦٨ و ٥٣: ١ .

(٣) راجع: بحار الانوار ٥٣: ١ (الهامش).

(٤) راجع: المصدر نفسه .

١. الإمداد الروحي للنبي صلى الله عليه وآله

ذكر تعالى في الآية ٣٢ من سورة الفرقان بعد إثباته لعدم نزول القرآن دفعة واحدة على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الحكمة من ذلك بقوله: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.

إن الإمداد الروحي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من خلال إنزاله تدريجاً يتمّ من خلال طرق متعددة، وهي:

أ ـ إن الارتباط المستمر بملك الوحي وسماع الخطاب الإلهي هو عامل مهم لتقوية قلب النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن في كلام الله عزّ وجلّ حياة القلوب، وروح القدس ـ ملك الوحي ـ يبعث الحياة في قلب النبي صلى الله عليه وآله بنزوله المتكرر على قلب النبي.

ب ـ إن نزول القرآن في مختلف المواقع، ولا سيما في الظروف الصعبة التي مرّ بها النبي صلى الله عليه وآله عند مواجهته للمشركين والكافرين، موجب لتقوية قلب النبي، وإمداده بما يجعله يقف صلباً في تلك المواقف، ورفع حالة القلق لديه. ولذا نجد خطاب الله عزّ وجلّ لنبيه في العديد من الآيات بالأمر إليه للصبر والاستقامة، وعدم التأثّر بقول الكافرين:

﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ العِزَّةَ للهِ جَمِيعاً هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ (يونس: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾.

ولا شك في أن تكرار الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله من الله عزّ وجلّ في المواطن المختلفة موجب لتقوية قلب النبي.

٢. الحركة الهادئة والمتواصلة في سبيل تثبيت الأحكام الإلهية

بما أن القرآن آخر الكتب السماوية التي تحتوي على معارف الشريعة الإلهية وأحكامها كان لابد وأن يحارب الكثير من الاعتقادات الباطلة والأعمال الفاسدة، وأن

يبني المجتمع على فعل الخير والإحسان. والحكمة تقضي أن يكون ذلك بنحو تدريجي، ولا سيّما في المجتمع الجاهلي الذي نزلت فيه الرسالة الإلهية الخاتمة. ولعل هذ هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ (الإسراء: ١٠٦). وليس المراد من المكث هو خصوص قراءة القرآن ليتسنى للناس حفظه، بل بيان الأحكام أيضاً؛ لأن الحفظ التدريجي للقرآن تدريجاً بعد نزوله دفعة واحدة أمر ممكن، ومن هذا القبيل المسألة الأساسية التي هي العمل بالأوامر الإلهية وفهم معارف القرآن.

٢. الإجابة عن الأسئلة في موطنها

الواقع أنّ الكثير من آيات القرآن الكريم نزلت للإجابة عن سؤال سأله الناس لرسول الله ﷺ أو حادثة وقعت، فقد ورد في القرآن الكريم سؤال الناس عن الروح، وذي القرنين، والأشهر الحرم، والخمر والميسر، والإنفاق، والطعام المحلل، واليتيم[١].

وكذلك الحال في الآيات التي نزلت في حكم الظهار، والإفك، والتخلّف عن الجهاد، فإن الآية كانت تنزل بعد وقوع الحادثة لبيان حكمها[٢].

ولاشك في أنّ الأسئلة والحوادث تقع تدريجاً، لا دفعة واحدة، وهذا الأمر مستلزم للتدريج في نزول الآيات المرتبطة بها، فإنّ نزول الآيات بنحو يتناسب مع ردّة فعل الكفار والمشركين له الدور الكبير في التأثير على المخاطبين بهذه الآيات. قال تعالى بعد إفادته لنزول القرآن مرتلاً وبنحو تدريجي: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ

---

(١) انظر: سورة الإسراء: ٨٥؛ الكهف: ٨٣؛ الأنفال: ١؛ البقرة: ٢١٧، ٢١٩ و ٢٢٠؛ إبراهيم: ٥.

(٢) انظر: سورة هود: ٢٤؛ المجادلة: ٣.

بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ (الفرقان: ٣٣).

وهذه الآية تبيّن أنّ إنزال بعض الآيات كان رداً على ما يقوم به بعض المشركين من فعل أو قول، ومن هنا يمكن اعتبار ذلك من الحِكَم المقصودة من التدريج في نزول القرآن.

نتائج البحث

يظهر مما تقدم النتائج التالية:

١ـ ليس المراد من نزول القرآن النزول المكاني، بل هو بمعنى التيسير، أي إن الله تعالى وبغرض إيصال الحقائق إلى الناس يسّره للنّاس، فجعل هذه الحقائق بلسانهم بلغة الأمر والنهي، المثل والقصة....

٢ـ تعددت الآراء حول اختلاف الإنزال عن التنزيل، نعم يرى غالب أهل اللغة عدم وجود فارقٍ في المعنى بين الإنزال والتنزيل.

٣ـ اختلفت الآراء في الجمع بين ما ورد حول زمان نزول القرآن وتاريخ بعثة النبي الأكرمﷺ، والمطروح ثلاث نظريات:

أـ تعدد النزول لمرتين.

ب ـ القول بانفصال تاريخ بدء نزول القرآن الكريم عن تاريخ بعثة النبي الأكرمﷺ.

ج ـ القول باتحاد تاريخ بدء نزول القرآن وتاريخ البعثة.

٤ـ لا شك في أن القرآن الكريم قد نزل تدريجاً طيلة مدة الدعوة المحمدية، ولكن السؤال المطروح هنا هو أنه هل هناك نزول دفعي آخر مضافاً إلى النزول التدريجي أو لا؟ إن تاريخ البحث عن تعدّد نزول القرآن الكريم يرجع إلى الروايات، وغالب الروايات قد دلّت على أن القرآن نزل دفعة إلى البيت المعمور أو السماء الدنيا. وإن ما

ذكر من أدلة لدى القائلين بالنزول الدفعي غير تام، ولاسيما مع ملاحظة ما ورد من بعض القرائن التي تشهد على عدم نزول القرآن دفعة واحدة.

٥ـ إن الحكمة من النزول التدريجي للقرآن الكريم تتلخَّص في النقاط التالية:

أ ـ الإمداد الروحي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

ب ـ التدريج في بيان الأحكام الإلهية.

ج ـ الإجابة عن الأسئلة في موطنها.

الفهرس

الفصل الثاني: قراءات نقدية في نظرية د. سروش حول الوحي

الفصل الثالث: الظاهرة القرآنية، الحدث والهوية

صدر من سلسلة كتاب نصوص معاصرة

انشغل المسلمون عبر التاريخ في تفسير النصّ القرآني، لكنّ الفلاسفة والعرفاء وبعض المتكلّمين هم الذي حاولوا قراءة ظاهرة الوحي القرآني نفسه، إنّها قراءة أنطولوجيّة وليست مجرّد محاولة تأويليّة هرمنوطيقيّة، وتدور هذه القراءة حول تحليل هذه الظاهرة، وما هي الوقائعيات التي رافقت أو تضمّنت حدث الوحي القرآني النازل على الرسول؟ وهل أوحي إليه النصّ اللفظي أم كان المعنى هو الموحى فيما اللفظ صنيعة بشريّة نبويّة تخضع لكلّ معايير النظم المفاهيمية التي تشكّل نسيج عقل النبي الصانع للنصّ؟ وهل يمكن الخروج بفهم جديد لتاريخية النص القرآني عبر التمييز بين اللفظ والمعنى في حدث الوحي؟

هذه الاستفهامات وتداعياتها تناولها هذا الكتاب بعمق، من خلال رصده لمحاولة الدكتور عبد الكريم سروش في نظرية النزول المعنوي للقرآن تأسيساً للفهم التاريخي، مع إرفاقها بمجموعة الدراسات النقديّة التي رافقت العاصفة التي أحدثتها محاولة سروش في المحافل الدينية في العقد الأخير، إنّ هذا الكتاب حلقة لتواصل المعرفة الدينية العلميّة بالظواهر الدينية الرئيسة.

ISBN 978-614-404-283-X

